بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد موكلتي فاطمة موكلتي اكبر علي صداق [illegible]

الحمد موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد موكلتي من موكلتي على المهر المعلوم الحمد موكلتي موكلتي على المهر المعلوم

الحمد موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد موكلتي من موكلتي على المهر المعلوم الحمد موكلتي موكلتي على المهر المعلوم

زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم زوجت موكلتي من موكلتي على المهر المعلوم زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم

زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم زوجت موكلتي من موكلتي على المهر المعلوم زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم

زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم

زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي موكلتي [illegible]

[illegible]

الحمد زوجت موكلتي وكالة [illegible] على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي [illegible]

وكالة [illegible]

الحمد زوجت ابنة موكلتي موكلتي على المهر المعلوم الحمد زوجت موكلتي ابنة موكلتي على المهر المعلوم

[illegible] الحمد [illegible] على المهر المعلوم الحمد المرأة [illegible] على المهر المعلوم

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على آله واصحابه
الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من المحبوبين فان افعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من
اضيف اليه ولذلك لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على منع ان يريد به عليا
رضى الله عنه بناء على انه لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه
ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه وآله فانى مجيب الى ما سئلت من
تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل
الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله
ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى و
المقصد الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل
يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى عليه السلم بالاتفاق والامام ايضا عند
بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باعتبار
علية او غيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر
العرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد
ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلا مما يختص بواحد منها فى باب احتاج الى باب لمعرفة احوال
المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية والمعلولية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فاحترز
عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما
من احوال الوجود ولذلك اوردهما فى فصل الوجود والعدم وفيه فصول لاشتمالها لانحصار الامور العامة
بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل
الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين اى الذى يمكن ان يخبر عنه
ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه وبغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او
منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ
لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان متضمن فى كل من حدى الوجود

والعدم وهو عبارة من سلب الضرورة من طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون
فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا
والموجود متأثرا وهذا سلب لمعنى الموجود وسوف يتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم العدم فضعفه
ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان
الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا
بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الوجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم
الموجود وان حصل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن
ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر الامكان وكذا ان تعريف الموجود المذكور متضمن دورا وكذلك تعريف
الوجود المذكور ضمنا فصح قوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين
الى اخر ما ذكر ويحتمل ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما التزاما
او لانه اطلقهما عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق على ما هو المشهور والمآل فى الكل واحد اقول فيه
نظر لانه يلزم منه ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لما اخذ الاشتقاق منه
الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم
صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة واذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم
الحساس لو حصل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق
كان ذلك تعريفا فى الحقيقة للاحساس بما اخذ الاشتقاق منه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق
ولا يجوز تعريفها بما اخذ الاشتقاق منه مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك
من ان يحصى وتحقيق الكلام ان السؤال عن المشتق فقد يكون من غرض مفهوم صريح ان اجيب بمشتق اخر كان يكون
تعريفا لما اخذ الاشتقاق منه باخذ الاشتقاق وقد يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسأل بلفظ ما اخذ الاشتقاق لان مفهوم الصيغة معلوم لكل واحد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ما اخذ الاشتقاق
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة وعن بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان
قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فقد ذكر ما قيل هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه
الى

المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عن ماهيته وعلى المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر

مع ان الجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماهيته الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك واريد

ان يعلم بوجه اخر وقيل هو الضاحك فالجواب الكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف

المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يجري فيه ليس من قبيل الوجه الاول

اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريف الموجود بالكائن الخبر عنه مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار

فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لا ولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم

فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود

بها الاشارة الى صورة حاصلة وتمييزها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار

اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل جاز ان يقع على الالفاظ المترادفة فيه

فان لم يوجد او ورد بينها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون القصد المستفاد منها معرفة دالة المقصود بها

مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة المقصودة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة

المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة

المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شي في المفهومات اعرف من الوجود قيل

ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما ازيد من جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه

فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك غير مسلم بل نمنع كونه

متصورا بالكنه اصلا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه وبتوقف الشي على نفسه او عدمه

تركيب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم بما ابطل الاستدلال الامام على بداهة تصور الوجود بوجهين اشار المصنف

الى التنبيه منهما وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشي اما موجود او معدوم

بديهي وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى

بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب لان اكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط

والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشي على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان

يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك

الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم

ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركيب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد

جزءا له ويتقل الكلام اليه واما بالرسم فلانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف

على العلم بالمرسوم وجوده دورا بما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول

فلانا نسلم

فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي هو ان يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان

تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها

تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة

جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول لا نسلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب

البله والصبيان فعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفصيل خصوصيات تلك التصورات

والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول وحاصله

ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكلما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي

قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فممنوع وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله و

الصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود

متصور بالكنه حقيقة وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجدي نفعا اذ الخلاف في تصور الكنه وايضا

نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشي على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها

صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا سيما اذا فرض ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء

من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فمن اين انه غير

الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي يعلم تركيبها يقينا اذ نورده

بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان الاكتساب بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا نعم بل يتوقف

على الاختصاص بنفس الامر لا على العلم به سلمناه وكذلك العلم بالاختصاص يتوقف الا على تصور المعرف

بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بالا يتناهى تفصيلا

لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فانا التفتت الى حصولها عرفت بحدوثها التفاتنا اليه انه

بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلها مما يعرف بعين

ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت

الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصورة توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية

حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال قلما ينسى وتردد

الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاده مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بمعنى الشركة استدل على كونها

الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود الممكن مع التردد في كل من

الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا

تحيز او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد دكونه واجبا او كونه ممكنا الى غير ذلك من الخصوصيات فبذا الفرض كما
يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل
فيستلزم ان يكون الموجود وجودا مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها
مفهوم الوجود او غيره والجواب التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات
الثانية كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يرد على هذا احتمال آخر مثلا نقول في
المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الى آخره قيل الحصر على هذا التقدير ايضا ممنوع لان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بالعدم الخاص كان
ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون موجودا بالوجود الخاص وهذا ترديد
بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة وكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول وفيه نظر لان الحصر العقلي هو ما يجزم بالنظر اليه يجزم العقل بالانحصار و
هناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بالوجود غيره ولا معدوما بالعدم غيره اذ لو
قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الى صريح نفي قولنا ليس موجودا بالوجود الخاص بل
كان اخص منه فاذا وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بالوجود الخاص كذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او اما ليس موجودا بالوجود الخاص
ولا يجزم العقل بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او اما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا بين الاكثر وان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على تقدير
ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين كل من العدمات والوجودات فهو افسد من ان يتحقق التناقض
بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون
التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف سلب حقيقة اخرى واجيب
بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك

فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض
وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان واجيب لا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد
القسمة ليحصل باقسام كل منها قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون
مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان
الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ
من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده
فلو نوقش في هذا القدر بتبدل لفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام
لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض فاندفع الجواب
ثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل
الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني انا متى
قلنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس موجودا اصلا وان
قلنا العدم مفهوم واحد ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان يقسم الوجود بتأويل المسمى به قلنا كل ذلك للاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع
لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك
الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها او جزءها وح اتحدت
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم يتميز اجزاءها بل تركب اجزاء
الماهية الواحدة من الغير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها
عن بعض باجزاء آخر موجودة لها لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزءا لتلك الاجزاء ايضا لان الفرض
انه جزء للموجودات باسرها ويمتاز تلك الاجزاء بعضها من بعض باجزاء اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينقل الكلام
الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب ايضا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل
لاستحالة تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا

كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على ما ادعاه اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذ لم يكتنف
في تعقل كنه شيء مجمل تعقل اجزائه الاولية ولا يشترط في ذلك تعقل الاجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان
هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس جزءا في جميع الماهيات ولكنه ليس جزءا في الجميع ولا يلزم منه ذلك كونه
زايدا في الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض وعينا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العين والنفسية
والدخل غير متصور لانه ان اقتضى الوجوب فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول او النفسية فكذلك ورد
بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء بينها وانما يلزم
ان لو كان الوجود متواطيا ولا يجوز ان يكون مشككا ولا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا
كان زايدا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول المطلوب زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته
على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم منه زيادة الوجودات على الماهيات لجواز ان يكون العارض
والمعروض متحدا وهما في الماهيات لانه متفرع بان الوجود المطلق اذ لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لم
تحصل فيهما وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل يعيد جاريا هناك بل لا نا نتوهم الاول
من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف بالتشكيك ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع مع انه لم يتم
برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انها اذا اختلفت الماهية والذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس
الماهية كالمربع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القايلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق
مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على الماهية
ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه
عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على الماهيات كما اشار اليه بتفريع هذه
المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وقد صرح به هناك واثبات ان في الموجودات امرا
وراء الماهية والوجود المطلق وحصة زايد على الماهية عارض لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجيء ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد عرفت انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا الكلام في اثبات انه امر
زايد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعي الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية
كما يذكره هذا القايل المحقق في ذيل هذا البحث وينبه بان البداية السليمة كما تشكك اشتراك جميع الموجودات في
حالة يعبر عنها بالموجودات وتسوغ الوصفية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستى وبودن كذلك تشكك
ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة

الوجود

الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نتردد في الوجود مع الجهل بحقيقة الماهية
وهو ظ وقد نتعقل الماهية ونغفل عن وجودها في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل
هو الوجود في الذهن ولو سلم فالدليل ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله وتسلم هذا الانفكاك
لا يتصور بين الشيء وذاته وذاتياته قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها
فلا يكون بينهما والا لما امكن الشك ضرورة اذ ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين
الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكنه لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك
تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه
فانا نعقلنا الماهية وشككنا في وجودها فيكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح
صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل
تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهيات التي يكون تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها او
نعم بعد ان يثبت لنا معنيان الاول ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق و
حصته الثانية ان هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على الثانية
الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان
يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وللتحقق الامكان اي ثبوته للماهية
فان من الموجودات ما هو ممكن فلو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن
التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته
الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اي ولو لم يكن الوجود زايدا لكان ما بين
وح لم يكن لحمل وجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود
لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب
هذا الدليل ودليل الانفكاك للتعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل
كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا هذا في الماهيات المعلومة لنا اذ
يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها نتعقلها بجزء ينفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود

عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض في تركيب الواجب تركيب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان

الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود

وهو تناقض او حكم بارتفاع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما يثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض

المصطلح لان لنا قضيتين ما تتفق في نفس الامر نحو ان السواد سواد والوجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس

بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود كان تناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر

لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا

لها وهو مشترك بين الواجب الممكن لزم تركيب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انها انما تدل على عدم كون الوجود

داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا من الكل قوله يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بان الفرق

بين اتصاف شي بشي وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان

هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة

الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي

ثم فان النسبة بين شي ونفسه اشتقاقا ما يتصور بل قد يصير محلا للعقلاء فيتنازعون نفيا واثباتا فان

النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم

طايفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشي

الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشي الى جزءه لا يكون كنسبته الى سلبه فكذلك الجزء

كلاهما ممنوعان في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشي الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه وكذلك

اذا قلت الوجود موجود فقد نسبته الى الموجود بمعنى ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع

قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد

شي وسواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا

السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا

السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى جزئية

المقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال انما التنبيه عليها بالنسبة الى الاذهان القاصرة و

لا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قايلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا

انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قايم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون

يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زايدا عليها كذلك في الواجب

تعينه اما الاشاعرة فلعلهم ارادوا انه نفس وجود كل شي عين ماهيته وليس زايدا عليها الا انه لا تمايز بينهما

في الخارج اي ليس في الخارج شي هو الماهية واخر هو الوجود قايم بها قياما خارجيا كالسواد بالجسم وانما يتميز ان لا يتميز

ولا نزاع معهم في ذلك وقياسه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان

زايدا على الماهية لكان صفة قايمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة

وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين

اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المقيدة

ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث

هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسهما ولا جزءا منهما على ما قيل فغير مفيد لان العرض كاف في لزوم المحال

وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله

يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم

وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية

اما ان يقارن وجودها فالتناقض او وجودها فيتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه يقارن ذلك الوجود

بعينه قوله يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان العروض للماهية بشرط

الوجود واما اذا كان العروض للماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية

قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات وهو لتقدم المعروض

على العارض لا فساد فيه ولما كان الوجود قايما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها

وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شي لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض

وجود ذلك الشي في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك

الاخر في الخارج بديهة فان الشي ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كانت وجوديا

او عدميا لان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فلو كان قيام الوجود

بالماهية وقيامها به من حيث هي بهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فلا زم زيادته على الماهية في العقل

لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها في الخارج ولا

يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج العرض

موجودة فيه فلا يمنع ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بها لان هذا الدليل

بعينه جار فيه فيلزم ان قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك لان البياض مثلا ليس قايما بالجسم الابيض ولا بالجسم

اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني

والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها

وهذا الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان الشئ هل له سوى هذا الوجود
وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا
الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية
اذ لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج
فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب
للحكم بثبوت المحمول للموضوع يستدعي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشئ ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت الشئ لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن الحقيقية القضية بالمعنى الذي
ذكر معتبرة عند المحققين [illegible] اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان
كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه وفيه ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص
بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الموجبة الكلية على
جميع ما هو من افراده بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه
مساوية لقائمتين كان الحكم شاملا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما لم يوجد في شئ من الازمنة اصلا من الافراد التي
يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج لا يمكن لما مر انفا فالقضايا الكلية
الحقيقية الموجبة باطلة ونقول ايضا [illegible] الحقيقية ان هذه القضايا بالحقيقية ما نعلم انه صادق فيلزم [illegible] هذا
النقض بانه لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي فهذه
القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود
له في الخارج احكاما صادقة فلا بد ان يكون موضوعها ثابتة في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واراد بالثبوتية
ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا به عن الموجبات السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة
فلا تستدعي وجود موضوعها لكن [illegible] وعليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل
على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا يتوقف فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق
بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في
الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا

جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول
الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات
المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا يلزم حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما
في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها
واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ذوات الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة
الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في
الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشئ
في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء
انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا باردا اذ لا نعني بالحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان
الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم
المستندة الى خصوصيات احد الوجودين وان كانت تشاركها في لوازم الماهية من حيث هي هي ومما ذكرنا تبين ان
هو حكم الخارجي لمن شاء والوجود الخارجي في ضمن الحرارة يمنع حصولها في الذهن وتضادها مع البرودة وعظم الجبل
يمنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا كان المانع اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباههما ولا يقلع الشبهة فانه لو فرض ثبوت لوازم الماهيات كالفردية والزوجية
مثلا وبعض صفات المعدومات كالامتناع واشباهه بان يحصل الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم
ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع ولم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ
لا وجود عينيا لامثالها بل هي من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشباهه اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول شئ في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف بشئ هو قيام ذلك الشئ به لا حصوله

فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يجب اتصاف الذهن بها وانما كانت تجب لو اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به والمتكلمون
وبهذا التحقيق يندفع الاشكال الذي اورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن بان
مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي
جوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج
هو علم جزئي وعرض متعلق بالاول كما يقول القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبح قائم بالذهن
اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج
هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج فانه ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا
اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل اذ الموجود في الخارج الذي هو جزئي
وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في
الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان انما حصل في الذهن ثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية
هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في
الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود
معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول
الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها
في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد اذ المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على
طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال
من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض من
زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لابد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده
وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها
حتى يتصور تبدل تلك الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه فنقول فيجب
ان الماهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصور لا على
التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متفاوتة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا استوى من الماهية وجود
فان يتحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول وازيد منه لابد لابطاله من دليل وهو اي الوجود
خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيه بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير

محض وجدنا ما هو خير بالذات ما هو يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس
شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان
قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك
من الامثلة والبحث والى انها مجرد دعوى وان ما ذكروه من الامثلة للايضاح سار ما استشبع على بعض الاذهان والفاسد
ايضا افتاها وان تلك الامثلة توقع بما ظننا من انه قد يتنوع في تلك الامثلة وقبل القصر يقولون بان مبادي الفصول
الحقيقية فيكون حقيقة لها لوازم عدمية ظاهرة فصارت هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكما يقولون
عدم المانع ليس جزءا من العلة الموجدة بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة وذلك الوجودي يجوز ان يقال ما هو
شريته في هذه الامور هي الوجود وتلك الاعدام لوازم ظاهرة فيكون شرها بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا
الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل تحققت مخالفته للمعقولات فذهب المتكلمون النسبة بين الاثنين
في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا ضد له ولا مثل مع المعقولات ولا تماثل تحقق
القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود مساو لموجود آخر في الموضوع و
الوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اما لان عندهم موجودان يشتركان
في جميع صفات النفس لكن يتجه عليهما ان المتماثلين عندهم ايضا موجودان يشتركان ليسا بضدين ولا مثلين
فلا يكون التوزيع عليه صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه قوله ويرد عليهما
ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
ثم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالعين هو العرض الموجود عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود
الثالث ان الوجود يعرض بجميع المعقولات والضد لا يعرض لضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت انما
الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لما اشتركا في تمام الحقيقة
والوجود ليس كذلك اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف بشيء منهما والنفي ظاهر فلا تنافيهما
اي الوجود يعرض بجميع المعقولات ولا شيء منها يجب ان لا يعرض لها الوجود ولا تنافي هذا المعنى كون الوجود منافيا
للعدم مع انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى
عقله المساوقة تستعمل عندهم في مقابل الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان
متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل يقاربانه نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها
من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان
المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء

مع اتفاقهم على ان الممتنع وبعض المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي اعم من الوجود
والسمع اعم من النفي لعلم اثباتاً ونفياً خلافاً لما وقع للحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكماً ايجابياً
بامور ثبوتية على ما ليس موجوداً في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت الامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها
في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها
بحيث يترتب عليها الآثار المطلوبة منها ويظهر الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على
وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا
وجهي الثبوت وجوداً ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني
واعلم انه قد سنح لي في دفع ما استدلوا به على مذهبهم وجهان احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وانما
ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاهنا ان المعترضين لو تنبهوا لما قالوا ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتاً وتحققاً
في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضاً ويرتفع للحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا
نعلم قطعاً ان اجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم العقدة الاولى
يكون هذا حكماً بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم العقدة
الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضاً
فان هذه الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسب الخارجية لما كان معنى النسبة
الحكمية بحكم العقدة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم
العقدة الثانية على ما مر يلزم ثبوت الممتنع واجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل ان مصحح الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه بطريقة
لان كل واحد من كل السباع والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من حرق وصار رماداً
وذهب في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً فانا نعلم عدم احيائه وسلّم عن بعض وقد ورد
فقد تحير الاصحاب في التقصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في جوابه المقدور لا نعبد في الاحياء والمسلم مع
عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في روية النبي عليه السلام جبرئيل
وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان الشيخ بما بنى على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع فلا يبعد ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة وبعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة

من العقل

من العقل ويعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوته او ارتسام
صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضاً لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بحكم صحيح الا بعلم
ما في العقل الفعال على انه وجه حل الشبهة الايجاب في مثل هذا لم يتم كلامهم الا ان يقال انه ما في العقل الفعال هو اقوى لما يقتضيه
البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من
الموجودات او المعدومات يجد بينهما النسبة الايجابية او سلبية تقتضيها البديهة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
نتيجة البديهة او البرهان مع قطع النظر الى خصوص تلك المعقول من حيث هو خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر
ايضاً فتحقيقه بهذه النسبة يكون هي ما في الواقع وما في نفس الامر وهو النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعنيين
يكون بينهما اما مطابقة لتلك النسبة الواقعة الى غير ذلك وفيهما في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون
للضروريات مطلقاً ولا الحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه او لا يطابقه انهم ينبهون في تقسيم الكلام الى
الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان العقدة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امر لامر لثبت
ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي ا من ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت
الثاني للثبوت الاول بحكم العقدة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك
ثبوتات غير متناهية ولا يمكن ان يقال انه امر في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نقول
في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة
في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم العقدة الثانية يقتضي
تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضاً وهكذا فيلزم التسلسل في
الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك شيء باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع
لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يلزم محذور على المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة
في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتاً او وجوداً ولا مخلص الا
بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتاً خارجياً اعني ثبوت الامر في
نفسه واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما يصدق عليه
المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق رابطة وذلك بحسب العبارة ومع اعتبار الوجود الذهني وكيف
تحقق النسبة بدون فلذا ابعد من الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف بين ان
القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده
لا بسرد من ان الوجود ولا يرد علينا العقد او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفاً بالثبوت

والصفات ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب منع ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بالايجاد في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به في الخارج لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فلا يمكن جعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول [illegible] تأثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام [illegible] باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود حال عندهم والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف [illegible] اما اولا فلانه يلغو على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثير ولا تأثر واما ثانيا فلانه انما يتوجه على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته

وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات عندهم متناهية ولا نعقل معنى الوجود امرا زائدا على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين انه لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وفيه انهم يمنعون المقدمة الثانية ويستدلون [illegible] على انه لو ثبت يكون باقي المقدمة مستدركا اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل قوله انحصار الموجود على [illegible] ان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في جريان ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت بمعنى ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقال وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبلها نظريا فصل عما قبلها بغير الا [illegible]

بالثبوت و

قلنا

[illegible]

ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور دون بعض ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا يتعين في نفسه الا اشارة عقلية اليه اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات منها كثيرة كثبوت المنفي و ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال ضرورة واتفاقا والجواب ان يقال ان اريد تميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميز المعدومات تميزها بحسب الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى مم ع والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية كما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لا من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية ممتنع فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال ويعرض الامكان لما وافقونا على امتناعه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي ولا واسطة بين الثابت والمنفي خلافا لهم فلا واسطة بين الوجود والعدم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا على اثباتها بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود زائد عليه كما مر في بحث زيادة الوجود [illegible] الكلام [illegible] ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه قال والوجود لا يرد عليه القسمة اي الى الوجود والعدم لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به والى غيره و اعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم المدعى واجيب بان حاصل [illegible] على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وحاصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة [illegible] فلا يتحقق اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا يمكن تعقله لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين [illegible] انه يمكن ان يكون هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه [illegible] سلب الوجود عن نفسه ما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يمكن تصوره امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف والسلب فرع النسبة الايجابية المتصورة [illegible] لم يتصور هناك الايجاب ولا السلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما يتصور لانه لا يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه وسلب سلبه فضلا من ان يتصور اثبات سلب سلبه

بالحمل

[illegible]

نظرا ان المقدمة المذكورة غالبة من القضية المعقولة فلا يكون في القضية نقيضة حتى يتصور صدقهما ويصح الاستدلال بها
الى هذا الكلام اقول وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية
هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي
بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وهذا ليس ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في
قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر كالشمس فمن
سلم انه لا فرق بين الوجود والموجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم اذا لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى
قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود
وهي قضية موجبة معدولة المحمول معناها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون
سلب الشيء عن نفسه انما يكون معناها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه
سلب الوجود عن نفسه انما لو فسر العدم بمعنى فصار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب
الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واذا لم يتصور عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا
على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لكنا ناخذها معدولة المحمول حتى
يكون قضية معدولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر ولو سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين
متغايرين فان المفهومات نسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه
وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي
كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والمتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها
فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والمتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي
الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والحق
في الجواب ان الوجود معدوم فذلك اتصاف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا
الوجود عدم او الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فهي فرد
من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي للجزئيات المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود
في الخارج الا للاشخاص والا لكان جزء الجزئيات الموجودة كذلك مثلا فلا امتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب الشارح
بقوله والكلي ثابت ذهنا بمعنى ان الكلي جزء ذهني للجزئيات وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود
فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين

سائر الالوان وفصل مميز عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يتقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يحصل منهما حقيقة
واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا لانقطاع الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري فانه يقوم بهما وذلك كاف في القيام
الحقيقة الواحدة منهما من انه ثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية تحتاج احتياج بعض اجزائها في الحلول الى البعض
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى البعض فلا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية
ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم
تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الاخر به وكذلك الجسم من غير ان يتقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
لانه الموجود وان ولا معدوم مما يقوم ما ان يتقوم بالسواد فيكون في حالين فاجاب الشارح بانه ويجوز قيام
العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب هذا الوجه وهو انهما جزءان في الخارج للسواد لا يتقومان
في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ولو فرضوا بالحال انفسهما فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال ما به الاشتراك وما به الامتياز وبهما ليست
بموجودين ولا معدومين وهما صفتان فاذن ما يتقوم به الحال فيكون للحال حال وان قام احدهما بالاخر المشترك او
الاخر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الاخر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها لانه بشيء
نفيه ايضا او ان مشترك ومختص في هذا المختص ايضا او انه وهكذا فيتسلسل الاحوال الى قوله لكن الجواب عنه
النقض اما اولا فبان المختار ان الاول المشترك وهو مفهوم الحال حال والاخر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض
ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الاخر فلا يكون لمفهوم الحال حال
زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول المختص محقق يرجع الى ان وجه احدهما حقيقة مشترك في البعض
ذاتيا لهما ويختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجد لزم قيام العرض بالعرض وان لم يوجد احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم لانهما لا موجودان ولا معدومان يتقومان بما يتقوم بالعرض الذي بهما ذاتيان له فهو هنا
قيد ان لا يرد بهما في اتمام الحجة وهو وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين لها ولو اسقط احدهما
لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول اعني تلك
الاحوال ثبت بوجودها والقيد الثاني في محل النزاع اذ لم ان يثبت لو الا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى
تميز داخل ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة بامر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فان حقيقة ... فان قيل
انتفاء القيد الاول يهدم الدليل لا يضرنا اذ يكفينا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما في الخارج ولم يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لم لا يجوز ذلك فان الحال واسطة
بين الموجود والمعدوم فلا حظ من الطرفين فانهم جعلوه ثبتا في التحقق بعد العدم وانه لم يبلغ مبلغ الوجود فلذلك جوزوا ان
يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون بالمعدوم فلا يلزم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم وللقائل ان يقول الا الاحوال التي
اثبتموها للحقائق العرضية الموجودة فلا يجوز تقومها بالمعدوم لا الا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيكفينا اتمام الدليل

الاحوال

خلاف

في تلك الاحوال ايضا ومع انتفاء القيد الاول هنا وذلك يكفينا في النقض والعقد بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتو الحال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف
بالتماثل والاختلاف لانا انما نثبتهما للذوات المتحيزة وهي عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح
ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف
لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات الثاني
انه يلزم التسلسل في الاحوال لان البرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست
بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل معنيين سواء كانا موجودين
او معدومين او حالين كما زعمتم فاما ان يشتركا في مفهوم وعند يتمايزان بمفهوم خاص او لا وانكم سميتم هذا
الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف
فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال
الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها
لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من نفي الوصف بالاخص نفي الوصف بالاعم واما الثاني فلانا نقول
كما مر في … ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت
موجودات او معدومات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان
للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق واثبتوا من كل نوع من الذوات المعدومة
عددا غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها
ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله
الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا وانما … الى
غير ذلك من التعليقات المكثرة اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن
انتفاء تناهيها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات و
من اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعهما كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان
تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود
وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم
بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا قاعدا على فرس في العدم على راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم
في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي و
القاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري

وابو اسحق

وابو اسحق بن عياش انها صفة واحدة لها تعبيران ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال
العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف
حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الاجزاء حال العدم حاصلة في الحيز وقال البصري شرط
الحصول في الحيز الوجود وهو في حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة
المعدوم بكونه معدوما … ذهب بعضهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة …
… ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب … الى انه لا …
لا يوصف بكونها اجساما وجوزه ابو يعقوب الشحام … حتى التزم … على فرس وعلى راسه قلنسوة
وبيده سيف قائلا بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع
بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا … بالصفات …
… تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما … لا … جواز
ان يكون عالم الحركات والالوان امورا معدومة … فهو سفسطة قوله من
قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل نقول كما ان الموصوف
معدوم كذلك الصفات المعدومة … مثلا نقول رجل قاعد معدوم … على فرس معدوم … وبيده سيف
معدوم … معدومة … القول بكون عالم الحركات
المعدومة والالوان المعدومة امور معدومة ولا سفسطة في ذلك وانما هي في القول بكون عالم الحركات و
الالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة … للموجود … رجل …
فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج … الالوان … في الخارج … على وجه لا …
الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل لم يوافقهم في جميع ذلك … انهم يقولون
ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة … على القول … كما قال
من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالعالمية المعللة بالعلم
القائمة بالمتحرك … والقادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا بالذات لا بسبب
معنى قائم به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا
على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال
وقد نقل عنه ان الاحوال لا تكون الا بالحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا
ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره
واعلم ان … والكلام هنا وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بها … بطلان ما هو اصلها
فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق … لا بعينه …

وقائل ان يقول

يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عن عدم مثله اى غير مضاف الى شىء اصلا بل يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين وان العدم لا يعقل الا مضافا الى شىء فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق يظهر اما او لا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه قد يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لا يتصور ذلك

وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح فى تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى تقابلهما لان المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ان الموصوف بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله

وقد يعقلان اى يعقل الوجود والعدم معا اى مجتمعين فى محل واحد فانه قيل اذا كانت ماهية موجودة فى الذهن ومعدومة فى الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجى بحسب نفس الامر فيجتمع النقيضان اعنى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد اعنى تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة فى الخارج ومعدومة فى الذهن قلنا المراد بالاطلاق فى الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شىء بان يقال وجود هذا او ذاك او عدم هذا او ذاك فليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باى وجود كان من ذهنى او خارجى وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باى عدم كان من ذهنى او خارجى اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود فى الخارج يقابل العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابل العدم فى الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعنى التحقق ذهنا او خارجا يقابل العدم بمعنى ان لا يتحقق ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لى فى شرح هذا المقام وقد قيل فى شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون فى الذهن فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق فهو ضرورة استلزام عروض المقيد للشىء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق يقابل له من حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه ومنه يظهر قد يعقلان معا اى الوجود المطلق والعدم المطلق كما قد عرفت ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور الا اذا تميز اصلا فى نفسه وتقرر شيئا ما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه مطلقا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه مطلقا اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بالعروض فى احدهما للآخر فليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة

واما المستحيل اجتماعهما بالعروض لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل بان يكون موجودا ومعدوما يمكن ايراد هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود يقابله ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره كان لفظ معا لغوا محضا

وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر فيقابله عدم مثله اى مقيد بذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان التقابل بين السلب والايجاب انما يعتبر بنسبتهما الى القابل للاعم الوجودى على التعيين انه يحاربهما عدم ملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود واذ المراد ربما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة هنا غير المصطلح

وقد يؤخذ اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا تخصيصا فانه قد يعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اى وقت اتصافه بالامر العدمى فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا اى اذا صح ان يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا ما يؤخذ تخصيصا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان

والوجود لا جنس له بل هو بسيط لا جزء له ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما انه لا جنس له ولا فصل له فلبيان انه اما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز ان يعرض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود زائد على المعقولات بل يعرض جميعها لكن عروضه لجزئه يستلزم ان يكون الشىء ونفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض نفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم وغير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كلا واحد من مفهوم الكلى العام ومفهوم العلم شيئه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاؤه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود فيها اما بالجزئية ولزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشىء الذى فرض هو الوجود معروضا وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية يلزم تقدم الشىء على نقيضه وان اعتبر بالعروض يلزم تقوم الشىء بالمتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان ليس بسيطا ولو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الاخر وايضا فانا نلتزم تقوم الشىء بالمتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محدودة وقوله ويمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة فيكون الجنس له والفصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشىء الذى فرض جزءا للوجود معروضا وهذا الفرض كما مر

ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر ويصدق على متعدد من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اى الماهيات الموصوفة بها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب تعدد الموضوعات المختلفة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها البسيطة كانت او مركبة او بسبب عوارضها المختصة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود معنى لا يتكثر بالفصول لانه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض

للفرس بحيث يشتركان في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فوجوده بان ما سبق منا الدليل على تقدير
صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فيجوز ان يكون افراده مركبات تختلف الماهيات بانفسها
او ببعضها المقومة لها بحيث لو علم بساطته لم يجز ان يكون افراده بسايط مختلفة الماهيات فيكون ما لكثرة ابانة
لا بكثرة [illegible] وايضا فاذا كان تمايز الموجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى الموضوعات كما ذكره القايل
فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذا مع الاضافات اذ يكون ح كل اضافة وجودا فوجودا فالوجود المطلق
انما يحمل عليها [illegible] فلا يصح قول المص **ويقال** اى الوجود المطلق
بالتشكيك على عوارضها اى على افرادها العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم
والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف [illegible]
غير الشدة والضعف الذي ذكرنا بان الوجود لا يتفاوت بهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد او اولى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك **فليس جزءا من غيره مطلقا** اى من افراده ولا من ماهيات الموضوعات لها
لما سبق من ان [illegible] لا يكون [illegible] الحصول [illegible] بل [illegible] جزءا [illegible]
والشيئية من المعقولات الثانية [illegible] لا يعقل [illegible] الا [illegible]
او وليست متأصلة في الوجود اى ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت [illegible] اولى [illegible]
الموجودات الخارجية **فلا شيء مطلقا ثابت** اى الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة [illegible] بالتعقل
بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات في العقل [illegible] ان الشيئية لا يعقل [illegible]
يعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة [illegible] المعقولات الثانية اقول [illegible]
للواقع مناف لما سبق من ان الوجود [illegible] على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود [illegible]
اريد مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء بخصوصها فلا بد للتقريب والتقصير [illegible]
فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني [illegible]
[illegible] **بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول**
الى عدم العلة لا غير اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي
الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام
متمايزة لما اختلف مقتضياتها [illegible] ان العدم [illegible]
[illegible] فان [illegible] المواقف [illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible] للمعدومات [illegible] موجودة في الذهن [illegible]
[illegible] بالوجود [illegible] في الخارج [illegible] المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة [illegible]
[illegible] المعدومات الصرفة [illegible] هذا التفريع [illegible]

المثبتين

المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له [illegible] القايلون بعدم جواز تمايز
[illegible] في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة
اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات [illegible] ان يقال
في بيان التفريع انه لما كان التمايز [illegible] يستدعي ثبوت الموصوف به [illegible] الوجود الذهني حكم
بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما [illegible] الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
[illegible] **ثم العدم قد يعرض لنفسه** لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون
الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو [illegible] لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل [illegible]
اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل [illegible] قال فقد يعرض [illegible]
ان العدم المطلق اى ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به [illegible]
لا ان يكون [illegible] والعدم [illegible] قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس [illegible]
المطلق بل هو فرد من جزئياته اعني العدم المضاف [illegible] فرد من جزئيات مفهوم [illegible]
[illegible] ذلك المفهوم الكلي [illegible] الا ان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف
[illegible] المفهوم [illegible] اتصاف [illegible] فلا [illegible] ان هذا
العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل العدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث
انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد **فيصدق في النوعية والتقابل عليه** اى على هذا العدم المضاف
الى [illegible] العارض لها باعتبارين كما ذكرنا **وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج** [illegible]
فانا [illegible] في الخارج على نفس الامر شايع بمعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع [illegible] حركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة [illegible] حركة اليد مثلا [illegible] فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح [illegible] الوجود فان العقل يحكم
بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود
العلة [illegible] لوجود المعلول كذلك عدمها [illegible] لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل
فعدم العلل باسرها [illegible] لعدم المعلول ولما كان وجود المعلول مستلزما لوجود علته من غير ان يكون [illegible]
[illegible] مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها **وان جاز في الذهن** بمعنى ان عدم المعلول
وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل
من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة **على انه** اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان
اني وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي [illegible]
[illegible] التصديق بالحكم الذي هو [illegible] فان كان [illegible] ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم
في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان [illegible] لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول [illegible] والثاني [illegible]
[illegible] وان [illegible] هي العلية [illegible] الثبوت [illegible] الحكم ذهنا وخارجا [illegible]

باسم [؟] الدال على العلة ويرها ان ان اما يفيد علة الحكم في نفسه لا مطلقا ح ... انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما
ان علته ما هو فلا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا
فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان
برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل على السبب
السبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى فيه بيان نشاء الاشتباه من المنقول عنها احدهما انه قال بكل
ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشي اذا كان له سبب لم يتيقن الا من
جهة ان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له الا بوسط لكنه للاصغر الا بين الوجود
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا الكلام
فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان اي ما هو ذاتي
الحكم او منتزع او نحو الشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين
الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال ان قال قايل اذا رأينا صنعة علمنا
ضرورة ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فالجواب
ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف
من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما ينتج
به اليقين الدائم لان هذا البيت مما ينقض فيزول الاعتقاد والذي كان وانما يصح مع وجوده واليقين
الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما الثاني الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له
مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود
ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من
الحد م جهة العلة فتقدر بانا ان الحكم الاكبر في الشي المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون
فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شي وذو المؤلف شي اخر فان ذا
المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا الكلام وبهذا يظهر ان
قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الحكم اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه
الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل الا على وجود علة معينة بل على وجود علة ما فان كلام الشيخ لانه
صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول
بين م وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء ... كون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا
مطلقا وقولك ان علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان الكبرى ان ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان
الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي

ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان
لمي ليس برهان اني وقول هذا القايل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي
وبالعكس اني لا يجدي بطايل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال
وثانيهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة
كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد تطلع الحق من افق البرهان لا اعتداد بالشارة
الى اعتبار التقيد من حيث ذكرنا بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع
يقينا دايما واما في ما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن يكون علة له في
نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة
في نفس الامر وان كان علة في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان
اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج واما في
الذهن ولا تحقق هنا للاول فتعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق
بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات
اللزوم م من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشأ فيه الوجود الخارجي
ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن
ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة
في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
لعدم المعلول م بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان
لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بان عدم العلة فانه حكم العقل فيه انه وجد
عدم المعلول في الذهن او وجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود
عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المتناسبة في العموم والخصوص
وجودا ينعكس في العموم والخصوص على ما يتبين كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا يجب التعاكس
والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لان كل عدم الاعم وجود
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا قوله من حمل العدم والخصوص على العموم
والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا او عدما وبعض السلاسل تابل الشهود في عام
النطق وهو ان ينقض بالاعم اخص من ينقض الاخص ثم ان من بعضهم على ما ذكرنا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة

واشارة الى ان حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق

كالممكن العام والشي والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا ينعكس فيها العدم
في العدم وهو سوال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل
منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين
ولا ارتفاعهما فان وجود الشي اما ان يكون بغير ذلك الشي اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام
في البسيطة اعني حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشي في نفسه ووجود الشي لغيره
والاول يكون محمولا على ذلك الشي ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة
بين ذلك الشي وغيره وهذا الشي يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة
وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلو تلك النسبة في نفس الامر
من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في العقل
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت
هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان
ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب
يدل على وثاقة النسبة التي هو عبارة عن الحمل والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي مورد القضية وكذا العدم
يعني ان عدم الشي ايضا على قسمين عدم الشي في نفسه وعدم الشي عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى
التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخرج عنها المواد الثلث اقول المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما و
تلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما
العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك
النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم
محمولا اذ لا فايدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى
يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اراد
كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم
حيث جعل الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع او لا وربما افق الجهة المادة او غيرهم
مطابقها وقد يخالفانه وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لانهما متحدان بحسب الذات وانما افترقا
بحسب اعتبارهما في انفسها واعتبارها معقولة والثاني انه ان المادة على راي المتقدمين عبارة عن
كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كانت او سلبا وعلى راي من تاخر ليست كيفية كل نسبة بل كيفية
النسبة الايجابية في نفس الامر ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر وجوب

والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبتوا المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا
حيث خصوها بالكيفيات الثلث واطلاق الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن هي التي
جهات القضايا لكن في القضايا المفروضة محمولاتها وجود الشي في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن
في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب
اعم من وجوب وجود ومن وجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف ان ما غيرها والاكثر لوازم
الماهيات واجبة لذواتها والجواب ان الاول ان اراد كون اللوازم واجبة
الوجود في انفسها فلا نزاع وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان الثاني ح ظاهر فان معناه
انها واجبة الثبوت لماهيته وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المح ان يكون الزوجية واجبة الوجود
في نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة
كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها بحسب اللفظ او فيه دور كذلك
هذه الثلثة غنية عن التعريفات اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي
ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر او خفي الوجوب اي وجوب المحمول
الذي هو الوجود او غيره للموضوع باستحالة انفكاكه عنه وعدم امكان انفكاكه عنه وهو ظاهر ان استحالة الانفكاك
وعدم امكان الانفكاك هو وجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الكلام في الامكان والامتناع وقد يؤخذ
تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى
هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون
الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت
النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض
تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ما
يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ان ذات الموضوع اما
ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس فيحصل
باول الاحتمالات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي السلب عن الاخر ويستلزم عدم اقتضائه
فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا عقليا الجزم فيه بالانحصار
نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل بالاحتياج الى امر خارج من مفهومها من تنبيه او استدلال كان نوع ذلك حصرا
عقليا منظورا به للاربعة وكونه بديهيا فلا يتم ما فان قيل فعلى هذا الواجب لا يكون ذاته مقتضيا للوجود
ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته و
الشي لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات
بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مقتضيا ما سواه وعلى هذا يكون

ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب
والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك
وذات الباري تعالى لو لم تكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين
لامتناع تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له
ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا
الوجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري
تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ
بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين
فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو
في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا
القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي قبل اقامة البرهان
على امتناعه لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص
والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد
من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات
كونه موجودا لا ان يقتضي ان يكون فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع
ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق
بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع
ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او ما يقتضي ذاته ان يكون
معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال للقسم الاول لا يقال المختار
ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم
من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع
جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الموجود فالوجوب كيفية النسبة في مثل قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول
في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما له على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا
لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا
عن الغير وليس كذلك فان وجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا
الى ما يغاير الوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى
استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود والمقصود السابق يلزم

ان يكون

ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين
هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود
المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من
افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم حينئذ ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه يحتمل الى الحاصل
ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص فلا محذور فيه فان
الجسم اذا اتصف بنوع من السواد كان متصفا بمطلق السواد في ضمنه قطعا لان ذات الباري على
هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته
الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وغاية اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير للماهية
غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود الاهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين
الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة
لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها
ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه
يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور
واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا
الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور
انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب
المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استفاد بمقابلة
الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي
يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه للضوء فهذا المضيء له ذات وضوء
يغايرها الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى
اقول لا يتصور كون الشمس مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء [illegible] تمام

بالصور قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع لفظ المعنى في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا
الصور بمعنى هذا يلزم بجانبه قائم به حصوا او وجا مصحابة تلك الصور بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من
الغير بغيره والمعنى بغيره هو حيرة اعني الظهور على الابصار بسبب الصور فهو حاصل للصور في نفسه بحسب ذاته لا
بامر زائد على ذاته بل الظهور في الصور اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهور الافتقار فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب
قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة
المنقولة ومن البين كالمشهود به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى درجات الوجوبية
لا يمكن انقلابها بمعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات
ويتصف الذات بالاخر فكما ان يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات او بالعكس وكذلك بالذات ممتنع
او يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة
الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل واحد
من الواجب بالذات او الممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير
وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي
والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين
لانه لا يخلو الحال من وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع لجواز الجمع بين الامكان الذاتي وواحد الباقيين اول
هذه القسمة الثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى غيره ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة
وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة
ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه بمعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود
والامتناع الى العدم او بالعكس في يصدق كل منهما على الاخر قيل ويرادف تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود
ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر فكان يقال
وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما الاخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وبديهة ان النسبتين متغايرتان با
ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان فان قيل قد يتحقق بلا زمانه وبينهما كيف لا ونقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل ان المراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
مع الاضافة الى المضاف اليه وبهما صفتان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة
اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ
الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين بمعنى الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى بمعنى ضرورة الطرف

الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاص وممكن العدم
بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل ان اراد بعموم الامكان لعدم ما يشتق منه تناسبه اعم من اشتمال كل
من تلك الكيفيات اقول فيابعد ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع
العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان سلبا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما في
ذلك السلب والحكم لما وجد والامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا اخص
بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان وكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا لكونه اعم منه مطلقا
وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال
نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بحقيقة الامكان لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب
الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين
وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا انتسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين
انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في المستقبل
موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بالايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بالايجاب الغير لعدم حصوله
بعد وورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها او يمتنع بدونها فاذا انتهت سلسلة العلل تعينا
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الموجود
ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا
يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب
اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري
العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا ونقول كما ان الوجود يخرج الى جانب الوجوب
ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل انه
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال و
هو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل نحن نعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه نشترط الوجود في الحال من غير لزوم
محال والثلثة اعتبارية لتصف بها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود و
واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
انها لا يكون متحققة في الاعيان لامتناع اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب

الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشى على المعدوم لا يقتضى
ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافى كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كما فى سائر الكليات
الوجودية والاستحالة فى اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودى يصدق عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف
بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور ثم لو لم يصدق الشى الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك
لصدقهما على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم **واستحالة التسلسل** يعنى لو كانت هذه الامور متحققة فى الاعيان فاتصاف
ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما يلزم التسلسل لو
كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة فى الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا
لو اخترنا ان الوجوب موجود فنقول فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور فقد نختار ان اتصاف
ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود فى الخارج حتى يلزم التسلسل فى الموجودات الى جهة لا يكمل
يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهى ان كل ما تكرر نوعه بان
يكون له فرد يعرض له موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة
وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا والا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة
كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ولزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال ثم
نقول لا يمكن اجراؤه فى الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفى اجرائه فى الوجوب
نظر لانا لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب
بالسياق ايضا **ولو كان الوجوب ثبوتيا** اى موجودا فى الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا **لزم امكان الواجب** بيان الملازمة من وجوه
الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الواجب
انما يجب به الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثم علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته
والثانى انه لو كان الوجوب ممكنا لكان فى ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان
الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضى ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضى ذاته وجوده
جاز ان يزول وجوده فيكون ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا فى الاعيان
فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان و
ذلك لا ينافى امكانه لانه لا يقتضى وجوده وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم ان جواز زوال الوجوب
بان لا يقتضى ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضى
ذاته وجوده فان الصفات قد يكون معدومة مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر بل فى الخارج ايضا ثم

هو لما

عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك فوله ايضا نقول ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل
الموجود بها والوجود ان ذلك انما يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ونحو ذلك كالبياض
الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان فى الجواب ان يقال انه ان كان الوجوب موجودا
فذات الواجب كما يقتضى وجوده تقتضى وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال
بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكن ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا
يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم
لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات
الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب امكن عدم الواجب
ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية
والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته
ولازمه اعنى عدم الواجب ممتنع لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكر فيحتاج
الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشى ما لم يجب لم يوجد واجبا بالذات او
بالغير ولا يصلح سببا لوجود شى آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم
الشى على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا و
هو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم الموصوف على
العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجد ولا كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها
من الصفات التى لا بد من وجود موصوفها جعلها صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال
كلما لا يجب من الصفات تاخره من وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب
تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم الموصوف على العارض واصح المعنى الف بانه لو كان عدميا لزم
محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود ولكن فى العدم
الوجود مستحيل ان يقتضى اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء المعدوم ولا استحالة فى ان
يكون مفهوم معدوم فى الخارج وهو عبارة عن اقتضاء الوجود فضلا عن ان معدوم فى الخارج هو الوجود
على ما مر من ان الوجود ليس بموجود فى الخارج الثانى انه يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه
لان الامور العدمية فى انفسها انما تحصل باعتبار العقل اياها لكن الواجب واجب ادام بغير العقل

بل لو فرض عدم العقول كلها وجب ان لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرض قطع النظر عن الواجب قطعا
عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه
اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزء منه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا
معدوما لزم ارتفاع النقيضين والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء
شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج
فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما والمتقابلان اما وجوديان معا
معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة
والتناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك
ينافي ما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هنا ما
ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي فيما سبق هو الموجود
الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا
من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان
الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان
يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة
اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بعينه كممتنع العدم وبوجه اخص لو كان الامتناع ثبوتيا
لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف
بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود الفرد من الامتناع وهو امتناع
العدم القائم بذات الواجب تع يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم
وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودا وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم كان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا
الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن
متأخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور
لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان
نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة
بين الامكان ونقيضه اجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لان الامكان

الذي

الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وان فرض الامكان المنفي بالفرض
وفصلنا الامر وعليه من ان الخصم لم يجعل مستلزم عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بل جعل مستلزما لنقيض الثاني لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعم بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
الثاني ههنا فاسدا وهذه اذ على ما ذكر يكون الثاني عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا
بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي في وضاع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يتضح وجه بحث الاعدام التي لا تتمايز عندنا
قيل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن بالامكان واذا التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي
الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن
حالا الامكان به متناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل التحقيق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا
التاويل وان دفع في دفع هذا الاستدراك لكن كلام المص بعيد من هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة الا
يكفي وهذا الجواب منع لاستلزام عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي اقتضته
الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل
للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير
انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد بعلته عرض له الوجوب
بالغير واذا عدم لعلته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا
توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي وهو وجوده وكذلك الواجب يمتنع ايضا ان يعرض له
الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له
الوجوب بالغير والامتناع بالغير لعين ما ذكر في الواجب لا الممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع
بالذات بالضرورة للحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان
ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل يكون واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب المحال
وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم منه ارتفاع الغير والحاصل ان الغير لا يرتفع
فلا يرتفع الامكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير

فيجوز الانقلاب الجواب ان الامكان الحرج كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المقتضي
الى ارتفاع الامكان المقتضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه
المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد
اصلا كما يظهر بادنى تامل الصادق فالاولى ان يقال ما يثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالقياس الى الغير
فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والاستواء
علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بادنى التامل
فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب لزم من طريان
الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود
والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السوية فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع بها لم يصر الممكن بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب فاما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان
بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم
الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون
واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بسبب الغير
فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي
فلا يلزم من طريانهما زوال الممكن ولا يلزم الانقلاب يقول الحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا
على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان
يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوال الماهية ولزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية
لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها لزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا
بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير ايضا وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية
لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا
بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه اي الامكان الذاتي فنقول
ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون
واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل
ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي
ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير ولا نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فالكلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب

بالذات

بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير
لما بينا من لزوم توارد العلتين على معلول واحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان
انما يعرض للماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود
علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت
الماهية مع الوجود فان نسبتها يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا
وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة
موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة
ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل
معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير ظاهر بيانه انه وكل ممكن العروض
ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود
السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجود الشيء لغيره و
المدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد
ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فقطعا ان امكان
وجود شيء لشيء فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا انما يتقرر من ان وجود شيء لا فرق في
الخارج وان اقتضى وجود ذلك الا فرق في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد
في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لا فهو ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود
لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال المراد ان ممكن العروض يكون ممكن
الوجود لشيء او على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور
في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون
ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في
موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى
انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا او قيل شرطا واختار المص
مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته

حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير له لكن يرجح احدهما على الآخر فهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة اولا او
غير هذا الشان وفي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الاحتياج
علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لما يحتاج بنفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة الافتقار والافتقار رد اعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او
بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول الحاجة
ان يكون له علل متعددة لم يصح له ان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى المعلول
الآخر فانما يعلم كونه ملزوما له لو علم ان يصدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة
فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى فلا وجه للزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال
بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول فقد يكون لزوم بعض المعلولات لعلتها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فيتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين
من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فيعلم
انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة شاهدة بان افتقار الممكن انما هو لامكانه وحدوثه على تقدير
ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلم يستلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علمنا ان العلة هو ان
الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فالقول الاولى في اثبات هذا المطلوب ان يقال ان
العقل يحكم بان الممكن بسبب ولا طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه البتة وبين على الآخر
والحكم بان احد الطرفين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم بالعيان بل هو مركوز في طباع البهائم
ولذلك تراها تتوحش من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجوب الحادث
ولا يبطلها ما اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا نحصل
لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا
حكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب
هذا ابطال لمذهب المتكلمين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء ما لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور
تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها
او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء
العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود
فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكونه كيفية النسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية وجودها

بالامكان

بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة و
لا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب قلنا بتأخره عن
الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز
ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد
الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات
الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف الآخر المرجوح نظرا الى ذات الممكن
لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى
ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو
رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو كفى اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا و
ان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فزوال
ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قبل المعروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي
رجحانا غير منتهية الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا
للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات
بواسطة ذلك الرجحان مقتضية الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضتهما الذات بانفرادها
ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا
فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا
وقد فرضناه ممكنا بحث قلت الواجب على ما لزم من التقسيم هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات
الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ من الذات من حيث
هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار
تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه لكانت قادحة فيه وما قيل
من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فيعتبر ديه بغير ان يكون الالتفات اليه
قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت
فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان نقول ان السبب انما يحصل سببا واولى اذا كان السبب اقوى اذ لو اقتضى
ذات السبب مع قطع النظر عن وجودها اولوية المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ
لا بد من احتياجها الى سبب لكن يجوز ان نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يعتبر المرجوح

اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان
زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات
كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة
الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا
يكون مستندة الى الذات وحدها والتقدير خلافه اقول هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض و
تغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات
الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا و
اذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لم يلزم رجحان الطرف الراجح اعني مرجوحية
الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يلزم رجحان احد
طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو
كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع
يتوقف الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن هف اي وقوع
احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضنا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا
ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن
وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فلم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
واذا ابطلنا الاولوية الذاتية في الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يعتبر بثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ
المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى المؤثر
لئلا ينسد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج
عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فليفرض ان الطرف الراجح
للممكن هو الوجود وليس هناك سبب للعدم فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد
باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب العدم موجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا
لشيء حتى يكون عدمه مستندة الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى الوجود ولا استحالة في ان يكون
العدم اثر الوجود وانما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع
احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض عدم الاولوية

الخارجية

الى رجحت لا يحصل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب به وقوع الطرف الاولى لم يكن
اولوية ما فرضناها اولوية بل وجوبا اذ الممكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية [illegible]
فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب
مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح يثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وننقل الكلام في تلك الاولوية فلا بد من
الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو الوجوب السابق
لانه وجب اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني والا يلزم اتصاف الماهية بوجوب
الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه
بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول
لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما
ولا يخ عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة
بشرط المحمول واراد بالوجوب هاهنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل
الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز
انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات
يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان
الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته
موجود قضية فعلية ولا يخ فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم
يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا انفا وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون [illegible] وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن
تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تام الى ناقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته و
الامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي وهو الامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال لتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد
الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد
بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها [illegible]
الكاينة وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لمادة [illegible]

مكان

الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه لازم لماهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن لان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف
الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية قائمة بمحل
ومهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي
فانه امر اعتباري عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه يقرب الى التأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي
فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء **والموجود ان اخذ غير
مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث** العدم والحدوث صفتان للوجود
واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال العدم
الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من العدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد
يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم فيه عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر
مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول
حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب تعالى وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من
زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن
وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون
زمان وجود ما مضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مضافا الى ابنه فرد من افراد القديم
الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث
الزماني ولا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق
اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مضافا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم
وليس فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مضافا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي
وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا
اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل
ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس **والسبق** ومقابلاه اعني التأخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التأثير وارتفاع
موانعه **او بالطبع** وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة

بمعنى

بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء
معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت هناك
علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان
لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام
امر اخر من اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل
المعتبر هو العلة الفاعلية بدليل تعليله قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد لغير
نفسه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة
توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها مع انه لا ينعكس التقدم بالعلية على التأخر كما في الطبع انتهى
كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلا تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر
العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرناه تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرناه
موافق لكلام المعلم في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المفتاح مع ذلك هو الذي لا بد منه
بعينه وجود المفتاح او لا يكون فالمفتاح بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالنسبة الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط
والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فنقول معناه اذا كان وجود
هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع الموانع ويمكن
ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع
الموانع واعلم ان هذين القسمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد
يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال بالمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك ومن الافاضل
من فسر التقدم الذاتي بتجزئة الشيء بعينها الى كلي وقال لا يعقل ذات الا بعين وهو ذات هذا الواحد
وذلك الواحد ولا يتم لذات الا به ابتهج سواء وجد لها وجود ام لا بل ذلك الحكم لها باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكذا ان يتقدم
بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج **او بالزمان** وهو ان يكون السابق قبل

المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم او
العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالرتبة حسب تغير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما يجعل مبدأ فقد تبتدى من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدى من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم
او بالذات اثبته المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متشابهة
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها لا يجب المعية ولا يجب
تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول
بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير المنفعل على المنفعل بالتاثير وقد سبق ان
مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة
في الحقيقة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا ترتب عقلي ولا بالزمان والا
لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب عنه بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على
اليوم في الرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل ورد بان السابق
بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق بالرتبة
على ما عرفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق
في الوجود فذلك خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون زمانيا مغايرا فالاولى ان يقال السابق ان لم يجامع المسبوق
فسبق زماني لانا نقول لا ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد
انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن
سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء الى ان هذا الى السبق
الزماني فانه كما هو عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد وهذا المعنى
ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج
الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها
لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض ويدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد متقدم على وجود عمرو والجاز ان يقال لم اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع

المستقبل

الحادثة

الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه لاتجه ان يقال لم اذا قلت ان
تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال
لم اذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من جزء الزمان او عرضه
لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل فيها البعد
واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لم اذا قلت امس متقدم على اليوم كان
كما لو قيل لم اذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكان انقطاع السؤال عنده
قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر فلا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان
فكذا انقطاع السؤال عندما ذكرتم لا يدل على ذلك وهذا غاية ما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك مما لا طائل تحته كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني على الاثبات كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان
الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان لانه المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا
تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون لعدم الزمان زمان
الحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط التقدم اما ان لا يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع
فان لم يجامعه فهو بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا والاول هو التقدم بالرتبة والثاني
اما ان يكون بينهما احتياج او لا والثاني هو التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا
والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها
تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فبا
التقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان
امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر
ايضا لانه مضايف للسبق فاذا وضع سبق معنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر وضع له لا محالة تأخر هو مضايف
لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمعية متضايفين
واقعين في مرتبة واحدة من المعلومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كالماموين متحاذيين ولا في
المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في
العلية معا لذلك الشيء والعارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كالمشروطين بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية
لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين وان اختلف
لها نا على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية

زمان م

التقدم م

على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني
معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول لما مر ان المتكلمين لا يجعلون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون فيه نظر
عدم الزمان سابق على وجوده سبقا زمانيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية
على رايهم ويقول لبيته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او الاشتراك
المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي
فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من
الاحتياج الى جزء غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق
بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير
السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان
ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعها اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية
والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع
التشكيك كالاولوية مثلا كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف
للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني
وهكذا الحال في الاقدمية والاشدية والا فقد يتفرق الاضافة بين السبقين اذا كان بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة
تحفظ بين مضايفيهما اعني تاخرهما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق
على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه
والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن
متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم
الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية
او بالطبع وهذا كله ظاهر واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فانه عرض التقدم لبعض
اجزاء الزمان المعروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به
معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر
في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا الوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان
ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصدر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما
وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي
مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال

هو ان

هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع
الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لاتساع الكلام فيهما وعلى التقديرين يلزم ان
يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم الخلف من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين
لانه لا يتسع الكلام فيهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان
ومع جواز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم
القدم سلبا لا اثباتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق
فقد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض
للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع الذات وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع
حاله بحسب الذات فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء الوجود وهذا هو الحدوث
الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس
ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته اذ كان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول
ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو سبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس فان كان الاستلزام حاصلا
من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود
الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم
اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كان الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك
ايضا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان للحدوث موجودا لكان حادثا ذاتيا
لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو
كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم
جزؤه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا او لما اشتهر ان القابل لا يقبل الشيء انما يلزم من اتصاف
شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم الشيء للاوائل كما اذا اعتبرنا بيانا لذلك انه لو اتصف شيء
بالقدم لكان اتصافه به قديما لانه لو كان مسبوقا بعدم الاتصاف والا لزم حدوث ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه
فلا يكون وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يكون الحادث
الا ما قيل بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه والمسبوقية كما ان الحدوث عبارة عن
مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس كذلك وان كان مسبوقيته به

مطلع

ليس قديما والحاصل ان وجود الشي في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشي لغيره فانه في الا
لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسميته بهذا المعنى بالقديم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لا يقول
لو اتصف شي بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف والقصف القديم بهذا المعنى الذي عليه
مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا
حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما
ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني ان كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون موجودا
او لا دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب بالغير في
الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو والجمع اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب
بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات و
الممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب
الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني
ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه اما الاول فلانه لو كان مركبا لا من اجزاء متمايزة
بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والاحتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر
وجزء الشي غيره والمحتاج الى الغير في نفس الامر ممكن وفيه بحث لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي الى الغير او
الوجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركيب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان الشي مركبا في العقل
ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا يلزم ان يكون للبسيط في الخارج
صورتان متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط والخارج بالضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين ينافي المطابقة
الاخرى بالبديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته او لا مطابقته
واما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكروا وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لانك تجد بالصور المثالية كالمنقوشة على الجدار
والتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور المثالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فقد ذلك متابع
وهمك الى ان الحال في الاجزاء ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور المثالية ينتزعها العقل
من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات
اقل او اكثر وانتهت بمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص بنفسه واخرى مطابقة
وبعضها او نوعه واخرى مطابقة وبها جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشي لان كلا من ماهية

التماثل

العقلية صح

لما سواه

لما سواه متعينة لا مكان الوجود دليلا على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشي لكان ممكنا واذا
لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج الى ان يتفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل
لانا نقول لا نم ان لا يكون لنا جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان الانواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد
لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين او من اكثر ويكون كل من الواجب لا يجوز ان يكون
جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن الشي الاخر يلتئم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
واحدا او ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة تحصل به هذا الجزء وان كان
احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول محال لان الواجب مستغن عن غيره
المستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره ضرورة والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب هو المستغني عن الحال
يكون الواجب هو الموضوع والا لا فرض هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة من ما بينهما يحصل منهما حقيقة
المتنازعة والمقرر بان يكون الحال صورة والمركب الجسم يا انا نلتزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا
كان الواجب مع غيره جزء المادة يا حل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في الانسان المجتمعة التي تحلها الصورة النوعية
الثالث وهو ان الاحتياج او الانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا
لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى
موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشي
على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده
الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذاته قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا
نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد به القيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى
الغير ممكن وانما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي
ايضا لا يقال ان ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا
خاصا وراء الوجود المطلق وصفة ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده
ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فلم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا وهو عينه
وانما مراده والحاصل ان يكون تحقق ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته
وايضا فانتفاء الوجود الى الثبت التي يلزم بها التحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى للوجوب الذاتي
سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى الغير بمثل الذات فان الوجوب صفة هو وصف
المبتدا وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به المبتدا كان معناه انه يقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود
كان معناه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى غيره واعلم ان هذا الوجه يوهم تعلقا في اثبات هذا المطلب وفيه

الوجوب صح

وصفته صح

ويمكن ان يجاب بان

بالجهل بحيث يتوقف هذا الاجزة ببيان يقال ان الكلام في وجوده تعالى زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
والا لم يكن موجودا فيها والاتصاف الشيء بالوجود ولا بد من علة بها يصير متصفا بالوجود وهذا في الكلام الى ان الدليل يقود
هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما يحكي بان بعض الشارحين من المتكلمين ومنهم العلامة في حاشيته التجريد ان العلة هو الامكان
سبق تحقيقه فالاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف
به لكن هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف
احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة
تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان
الاتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها
واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز انه لا يتصف به لم يكن هناك
حاجة الى علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم
يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده
فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين
صفات الواجب [illegible] لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول
ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم الثاني ان
الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض
او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث
يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون
ممكنا هذا خلف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه
عدم سبب العروض واورد عليه بانه يلزم احتياج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار
الواجب الى غيره وضعف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب
نفسه لا غير الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود
مبدأ لجميع الممكنات وهو ممتنع لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود
مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم جزءه فان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون
الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده مغايرا لحقيقته
الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد

ذي المعلوم غير المعلوم

مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي
هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون
وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو ممتنع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه
لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود الخاص فنقول
ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل
على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود الخاص فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه
عين ذات الواجب والوجود المطلق هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود
الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه
الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض
ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم
احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الموجودات فلا يلزم ان يكون
كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول انه بما يشارك
هو الوجود المطلق والمخالفة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس
الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كانت نفس
الكون المطلق والعلامة اجاب عن الوجه الاول والكفي [illegible] الباقي وعليه السادس ان الوجود
طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ينتهم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى
العروض او اللاعروض لم تختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد
الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي فـ
ليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف فمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز
ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال انه لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية بل تمام
حقيقة الموجودات لزم التباين الكلي بين الموجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع
تركب الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق وجوده
بعضها على البعض فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي انتفاءه وان
اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة وبعض الذاتيات
لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون فان اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فانا الذي هو صدق على [illegible]

مع انه يقتضي انحصار الاشياء بحكم في سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجوده
الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا
السابع ان الوجوب الذاتي اما ان يقتضي في الواجب ذاتين احدهما الماهية والاخر الوجود لا زعم انه يعني
اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على الماهية والجواب انه مختص واعترض على بعض الحكماء بانا لا نعقل تقدمه
على معلولها اما ان هذا التقديم بالوجود ولم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي فيتقدمه
ذاتا لا وجودا المتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه ايضا لو تم ولئن سلم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن مقتضية
لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده العلم بان
الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية
من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل جازم بلاحظة كون الشيء موجودا اشتراط بلاحظة
كونه مبدء للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلابد ان يلاحظ
العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في
القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانا ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء الوجود الغير
واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل
تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب العلامة عن النقض في شرح الاشارات
بان الكلام انما نقض فيمن هو التعقل ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود محل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل
الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن
ان يكون هي فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا الكلام اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان
امرا عقليا فيكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية
بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجه صاحب المحاكمات بان حاصل
الجواب ان قابلية الماهية قابلة للوجود انما كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تجتمع في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود
في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم
بالبياض وهو ممنوع فان هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام الى هذا الكلام اقول وهو غير موجه بعد اما اولا فلانه يكون

فان الامعنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود

قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغو الامر ظل له في الجواب واما
ثانيا فلانه لقائل ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى ذلك
في تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل ويكفي
في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
كما ان ماهية الا ربعة علة فاعلة لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك
بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا تعلقا بكلامنا في ماهية واجب الوجود
فنقول انه لو كانت ماهية الواجب علة فاعلة للوجود الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون التعقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على وجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا
ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجود العقلي لوجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد
استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له
لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه موصوفا به وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب
فاعلا لوجوده والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالته والجواب انا لا نم استحالة كون الشيء قابلا
وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض
الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا
لذاته بعد والجواب منع انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب
ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو يجب العقل وان كان احدهما لزم احتياج
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الى
ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول يمنع احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون
ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير ممكن اقول هذا الوجه بمحض واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالعقل
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يمكن الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج
الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا
الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب

قيل لزم

لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي

الجواب

وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر هو مغاير لذاته
اعتبارات تطول بل لهذا الوصف هو مدار الجميع على زعمهم فمعلوم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا والتعبير
تحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر وارادوا ان الوجود والتحقق وكون
الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات لمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من
الاضافات والسلوب عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على البعض مواطاة
فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين مفهوم التجرد
وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم الوصف فان كانت الاضافة والمضاف اليه
كلاهما خارجين عن مفهوم التجرد لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه
معدوما على التقديرين ولو اكتفى المتعفي بهذا بان ذات الباري تعالى تجرد خاص نسبته الى مفهوم
التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير
كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق العام على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا نقض
من لزوم كون ذات الواجب عين كل الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب
وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقولون علوا كبيرا فان قيل نقض ان
المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده وايجاده وغير
ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فاذ ليس محال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوده
الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف **والوجود الخارجي ليس**
من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك **لامتناع استغنائه عن المحل** واما انه ليس
من المحمولات العقلية فذلك لامتناع **حصوله فيه** اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك
يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها **وهو من المعقولات الثانية** لا انه ليس بموجود
في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وما نسب
للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول واعلم ان هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون
وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بانه لو وجد
لكان موجودا فكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي
هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم

محمو

صح ان يحتاج لانا نقول ان الحكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن
المحل او ليس بمستغن يكون ذلك حكما على ما يصدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات
الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولو لا فاما الدليل
على ذلك ايضا لا يتحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي لكان للوجود المطلق فرد قائم بنفسه
في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام
خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا
لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقو لات
الثانية فنقول تأمل وكذا في نحوه **وكذا العدم وجهاتهما** اعني الوجوب والامكان والامتناع من
المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر والا
من غير خصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني
وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وموضوعاتها تسمى معقولات اولى
الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا
القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ معقولات وما بينها
الى امور اخرى حكم على تلك المعلومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا جزء
ولا ذاك بل خارج من ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل لما لاحظ
اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا وحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق
على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اول
هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود
في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا
يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان
اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به انما يكون في العقل وان
الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرح الاشارات
فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس
كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في التحقيق بدليل الحكماء والموصوف بالوجود
الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في ان

العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من القوة
كوجود شيء وعدمه او من الفعليات باشتراك الموجود وعدمه ليس موجودا اخر ثم ان له ان يحكم عليهما بالتناقض لانهما لا
يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما ان كان النقيضان من الفعليات او بعد بما ان يتصف المحل بهما
كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان من غيرين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا
يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي
لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين
ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل
ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل يتناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل الفائدة في قيد
دون ان العقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض يشاهد لعدم الصورة فاذا اعتبر العقل فقد اجتمعا
في العقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فلتنبه لتبطل بمن سعف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ
صورتهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم على الامور
الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته
انما هو في الصورة الذهنية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بان نقيض
ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع الصورة من الاثبات فلا يلزم الاجتماع صورة
احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه
صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا بين ثبوت الصورة في العقل لا حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى
انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الحاصلة فيه لانا نقول هذا لا ينافي [illegible] يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كما عرفه وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة التي [illegible] الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان
اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان
مغيرين او يتحقق في نفس الامر ومعهما النقيضين ان كان من الفعليات ولا يلزم من حصولهما في العقل
اتصاف العقل بهما على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل ايضا اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق هو هي
كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما او تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل
وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعي ثبوته
فيكون ذلك اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان
كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومجرد اعتباره وعلم العدم اي علم المعدوم
مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتخيل المعدوم المطلق في الذهن
ويحكم عليه اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بالعنوان

المعدومية

المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وقسيم للثابت باعتبار اي بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وهذا ان ليس جمعا
بين النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور وموجود ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة
المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجه والمحكوم عليه الذي هنا
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فرد امتناع الحكم المشروط بدون
تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه
بامتناع الحكم مطلقا لانه موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه فهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب
ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار وعلى الاول صح الحكم عليه باعتبار انه ثابت
متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض
النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث هو انه ليس بثابت والاتصاف بصحة
الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والالزم التناقض لاتحاد الجهة فوري العبارة
واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع انه لا يمكن تصور ما ليس بثابت في الذهن
ضرورة ان التقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام [illegible] والحكم على امرين بانهما متمايزان
تصور ما حكم عليه بالتمايز متصور وتصور ما ليس ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت
فيه ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله
ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود ووجه كون ان تكلل الموجود على الموجود في الذهن يستقيم
الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بالامتياز بين الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من
المتمايزين هوية في العقل مغايرة للهوية الاخرى فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت
لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وهو محال اجاب عن ذلك بقوله وهو
اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية و
لو سلم ذلك فنقول له اي لما ليس ثابت في الذهن هوية عقلية لكن الحكم عليه حكم
الثابت بمعنى قد عرفت ان الذي يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار فكذا يمكن ان يكون
لا ماهوية باعتبار ولا هوية باعتبار اخر فلا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
اي الموجودات الخارجية مثلا بامر من الموجودات الخارجية كقولنا ان الجسم ابيض وجب التطابق
بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج تحقق هناك نسبة بينهما خارجية

فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم
للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا لما
يمكن الحكم بالموجودات الخارجية على نقيضها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذ الحكم بالامور
العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او على
اما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه الا بان يمتنع ان يكون الموجود
الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر
والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية يجب في صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب فيما اذا
كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان العمى المسمى بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا انما يتم اذا قيل ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية واتصاف ببعد المحمول في الخارج
لا يستلزم اتصاف الحمل الخارجي وان صدق الشيء على افراده بالجب الخارج يتوقف على وجود الافراد فيه فان
لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا
للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في
قولنا الامكان اعتباري اذ لا يتصور فيهما النسبة بين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن
ان ينسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج
علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال
ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او يكون
اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر هو الشيء ونفس
الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام
الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته
لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا فقد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم
والمتكلمون حدوثه فبايهما يعتبر المطابقة قول لهذا اشكال قوي ثانيا ما سلف وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس
الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا انما اعتبرنا لما ذكره المصنف انا نعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا التصريح منهم بتغايرهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان

يكون

يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالخارج خارج النفس فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحيحا لمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج صح
ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في الاذهان من الاحكام لو كانت مطابقة لما في العقل الفعال
كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه البطلان فلا نعيده على ان
هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر هاهنا على عالم الخلق
ويراد به عالم المجردات واعترض بانه ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة
للنفس الناطقة واستند لو اثباته بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب
ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد هو خزانة
للنفس جوهر مجرد او غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال
بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق بن علية او بالذات كعلم الواجب بالامتناع مطابقة الشيء
لما لا يتحقق بعد وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها مهما
في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر
بل لكونه نفسه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو منافرة بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون
في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب تع ومن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان العقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في اعتبار التناقض
كذلك قوله واذا احكم الذهني متعلق بتصوره ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابتا
في الخارج ثابتا فيه سفسطة اجاب بان صحة الحكم لا حكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج اقول وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما
سواء كان في ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
فلا وجه لتصور الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في تصوره واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امرا ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كان له
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان التمايز بينهما
بين الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز في الخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت

في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتغايرين هو ما ليس بثابت في الخارج وموضوع فيه فلم لا يجوز ان يكون
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يجعلان وقد يرتبط بهما المحمول وقد سبق منه
اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا ليبني عليه بيان ما فيه
الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم تعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم
خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه و
حقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين
اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي يعني الحمل
ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في
الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل بالمواطاة بان المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود لحقيقة او تقديرا او يرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في
الوجود بل ربما يوجد الموضوع دون المحمول في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان امتنع
ايجاب بعضها فالكلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن
الا الحصول فيه وهو عين المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الافراد على الماهية
المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا مغايرا فقد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة
ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدة مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون
عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع
مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدقا
عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار
عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال
ان الطرفين في الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين ووجب ان يكون احدهما قائما بالآخر فلا مع التغاير لو لم يقم احدهما
بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منها اجنبيا عن الآخر فيلزم في قولنا الكل دون البعض لو لم يكن البياض قائما
بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد والرومي مناسبة فلم يمكن حمل البياض على الرومي
اولى من حمل السواد عليه معا واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا
بالطرف الاول القائم والا اجتمع المثلان بعينه فيلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير

الجواب

الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح مع انه
لا يتصور قيام بين الكل والافراد فذلك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا
عن الآخر فممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي
قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به
فذلك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس
ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق
الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيان ان هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل
الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وفي ذلك ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لانه لم
ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبتت المطلوب من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدمات
هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان
يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود على الماهية يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل
صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود
واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها فذلك الوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قوله فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق لحقيقة ثابت
من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل
نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد
على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عن غيرها
سواء من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو
ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب
الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود
عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية رأسا لا اثبات نفيها
على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فمسلم
لكنه ليس بشرط لسلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه ولا محذور فان الوجود
لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عنها
الماهية من حيث هي هي لا اوانها لكونها محكوما عليها بالسلب فيه صارت موجودة في الذهن ولازم ذلك انه تحقق هناك

نقيضه موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الهيئة موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الهيئة موجودة في زمان كونها محكوما
عليها وبهاتين يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الهيئة في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في
المبادي العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن هيئة ما من الابحاث
مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما يحتاج الى دفعه **والحمل والوضع من المعقولات الثانية** لانهما
يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل **يقالان** على افرادها **بالتشكيك** فان حمل الصفة على
الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف على الصفة وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا
الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما **وليست الموصوفية**
ثبوتية والا لتسلسل فقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه عن صاحب التلويحات فلا نعيده
ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد
او لا كالجسم **وقد يكون موجودا بالعرض** وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن يصدق هو على ما له افراد
يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا
موجودان بالذات واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود **واما**
الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود
في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة
صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف
الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم جعل الموجود
في العبارة والكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما موجود
في الذهن ووجودهما الذهني ثابت اما بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل
وجود حقيقي ثابت واجيب بان المفهوم اللاانسان لما حمل بمواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار
كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة
او الكتابة فلا يحمل لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به
ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او
بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها
ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من
جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز
تنبيها على التفاوت بينهما **والمعدوم لا يعاد** اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه

بحث اعادة المعدوم

الشخص

الشخصية وذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني انكروا
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويؤولون بذلك الظواهر
الواردة في نفي الفنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله **لامتناع الاشارة**
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لم يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وباقي الكلام الى لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف
الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي
وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى
يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى
المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي
عليه ايضا وثبت المعارضة والالزم نعم وسلكم هذا والثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد
نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن [illegible]
يجوز ان يتعلم ونحو اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم
المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو
صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها
ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام
ولو سلم فنقول لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فممنوع وان اراد
انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة
عليهم واما عندنا فمسلم لكن لا نسلم قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية
الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس له في زمان
من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فذلك مسلم لكن لا نسلم
قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا انه يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك
غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كالحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان
يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله **ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه** اذ المفروض انه اعاده المبتدا

اشاره

بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان
ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب
المتعقب انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير
مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كما في الآنين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع
الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل يدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين
الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص بتمامه في زمان البقاء والثالث قوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ولزم التسلسل في الزمان
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته التي من جملتها الوقت الاول لانها من جملتها ضرورة ان الموجود
بعينه كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من
حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في الوقت الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ
والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب
العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدقا على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ
ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة
بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه
بل هو بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل وقد يحمل هذا الوجه الثالث على انه وجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث ولما يجب عن هذا الوجه الاخير
بانه لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في
التشخص اقول وايضا فانه استدلال بعد تسليم ان التشخصات في الصدق لانه لا دفعة انه كان من التشخصات للجميع
فنوركان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض
المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة
جميع العوارض واقول ويمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان
المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك
الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم و
التأخر بحسب الذات لا باعتبار امر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على آخر
بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر فيهما ويلزم اعادته لما ذكر
ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود
في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال
من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك

تغاير بحسب اللحاظ والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما زعم
فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك الآن وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى
الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد
في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن في الوقت الاول معادا او لم يكن هو مسبوقا بوجود
آخر وهذا كما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في
الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز
اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار ورابعها وهو انه لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد منها وانه
لو وجد لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية ولا بعوارضهما المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل
قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية والتشخص معا كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية ولا بعوارضهما المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع
اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان معنى
التشخص الوحدة المانعة من الاشتراك مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما فقد وجوده ثم
والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال المثل بهذا اذا وجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة فهو مثله المذكور وجوده اولا
ثم عدم وليس مع وجوده ابتداء الا انا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر
على ان كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزومه ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة
واستدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فعند الامتناع ليس لماهية المعدوم
ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة [illegible] لا ينفك عنها فيزول الامتناع عنه [illegible] فكان العود جائزا واجاب البعض بمنع الحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الوصف الذي هو امتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم و
هذا الوصف اعني كونها قد طرأ عليها العدم او لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم يكون ماخوذا مع هذا الوصف وامتناع
العود انما هو بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قبل الانعدام ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة
الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان
جواب البعض في تحقيق منعه ومنشأه حاصلا انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازمه لا ينفك عنها امتنع وجوده
ابتداء وذلك لانه مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع

وصفا لمهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لان المراد اعني كونها قد طرا عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء
لا لاقتضاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القايل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان
كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند
الاخص اذ قد يستند المنع بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود لا العود لكونه
وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا
من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا فان قلت
الموقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته وحقيقته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن مهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي الابتداء والعود امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب ان تشترك كما في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز ان يكون الشي
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع وجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا
بان الوجود في زمان ما اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فيجوز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في
زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر وافضاء لحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان
يكون مستغنية لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يوجدها انتهى
كلامه اقول ان هذا الكلام عندنا وان كان حقا وصوابا لكن لا اثر له في رفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة
بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عبارة عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون الشي
واجبا في زمان ثم يصير ممكنا وممتنعا في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر
او بالعكس لان مقتضى ذات الشي لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي
فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم
فان هذا الوجود لا يمكن اتصاف ذات الباري به فضلا عن اقتضائه ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا
ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق كما كان من غير تغير ولا تبدل
وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا
يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه العدم مطلقا باق بحاله وعلى
هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يخرج الممكن بذلك
ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله ولم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة

زو ذلك

زو ذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك
الشي متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
لمهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك
ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم ومما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول هذا ممنوع بان قوله لا بدلا
فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا اعتقد هذا نقول مقصد المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل وجود
مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع
اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في افراده
ونظايره على ما تقدم فنقول قول هذا القايل ولو جوز ان يكون الشي الواحد الخ لا تعلق له بكلام المانع لانه لا يقول
بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوز الخ لان حاصله ان الوجود المعاد اذا
اقتضى لذاته او لحسب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته وذلك لانه بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا
وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو مسلم لكن لا يفيد ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من
كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي مهية المعدوم لذاته
عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا منافاة في هذا ان لا يجوز ان
يقتضي احد الوجودين لذاته او لا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع
عود المعدوم ان المقتضي لوجود الاول بعينه وجودا ثانيا اي قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع
وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما قد اقتضت العدم المسبوق بالوجود يمتنع
وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها
بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من
احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية
بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ان ذات

الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان
ذلك الامتناع ناشئا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم
لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افاد زيادة استعداد
لقبول الوجود فلا يوجب نقصانه سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل ففيها قابليتها للوجود ثانيا اقرب
واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينتقص عما هي عليها بالذات من
قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجاز فاتجاه على ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه
او امتناعه هو الامكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم انه ورد الطرد والنفع
البرهان **وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ووردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد**
وعلى صحته لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يتقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمها بل يوخذ مطلقا قابلا
لتلك القيود والتقابل **والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم ولا باعتبار الوجود** جواب
شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة
فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية
باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في الاثر بعبارة اخرى وهي قوله وهو
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا وعليها د
باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لكان يمكن زوال
الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك
بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات واللازم محذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل
اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال
لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات واللازم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها بترتيبها قدره
اعتبار العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان للبصر
المدرك لما كنت البصر الى المرآة فكان ان تنظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك الصور فيها ان العين فلا يلاحظ
بها تلك الصور قصدا بحيث يمكن ان يحكم الاحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصورة ولو
اخرى المار ليس للعقل بهذه الملاحظة ان يمكن ان يحكم على المرآة بصفة جوهريتها ومقدار حجمها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المرآة قصدا او توجها اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يلاحظ بعض مدركاتها وانتشار بهذه بعضها كما اذا
اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود
الى العقل وتعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة

على ان الحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ بتلك الآلة اعني الامكان
باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود وهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتهما ملحوظة بالذات
مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر
العقل الامكان على الوجه الاول فلا شك انه لا لاحظه من التعقل لا يمكنه ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان
يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها
به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لاحظ حال الماهية والامكان لا يقتضي الى اعتبار وجوب
آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يقتضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من
المفهومات ولاحظ ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فباعتبار
الوجوب الآخر متوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك
وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فلان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة
بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له
اعتباران احدهما من حيث انه حال بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه
يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار
مع نسبته الى اللازم والملزوم فلا شك اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على
تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق
هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه فقيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم
بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم
لزوما واللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا و
ان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن
الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين
اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين
وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب انه صدقا
المحمول كاللزوم مثلا وان كان منتفيا في نفس الامر لكن المحمول كعدم اللازم منتفيا فيها لا ينفيه جزئيه والملزوم مثلا ان لا يصدق
ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا وصادق
في الخارج على زيد الاعمى بالخارج وكذلك اذا تحققت ماهية الاربعة في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر ح
متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس الا ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كونه

احدهما لا زمانا لا في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم او تحققا موجودا في نفس الامر لما مر ومنشاه والمراد ان
هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان في جميع اللزومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا
يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة
انه اذا كان شيء ما ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان
فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
او تحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان نحن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول
في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس الا ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في
نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة او نقول
ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر
لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم واللازم نحن
نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر
كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا بحسب نفس الامر وان كان
بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف
فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة
الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة
في نفس الامر فلم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كلما وقع مبدا المحمول في قضية
صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدا المحمول و
تحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم
الذهن على الممكن بالامكان يحتاج ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عما استدل الاول
يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا
وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان
الامكان امر عقلي وقد مر ان صدق الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فلا
يكون صدق الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل او نقول فيه بحث من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج

ومنع

ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل في الخارج لكن
الكلام فيما ينسب اليه لكونه جهلا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود
في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الاولى ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بثبوته بوجوده والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم
ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وقدمنا
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب
ان الاولى قد يكون خفيا للخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما لفقد الاسباب المعينة لالتفات
العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء النسبة طرفي الممكن ليس بديهيا يتعقل
بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي
الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث انه متساوي النسبة الى طرفيه بالنظر الى ذاته و
تصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك
قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى الموجد اميل لزعم من ورد عليه لا قبيل وقد انكر جماعة احتياج الممكن الى المؤثر كديمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان التقصي من اثبات احتياجه في وجوده
مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل له من تاثيره لكن تاثيره امر غير معقول وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية
اخرى ويتسلسل الكلام اليها بعين ما تقدم والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي بمعنى انه ليس موجودا في الخارج حتى
يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يتفرع ذلك على اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول
لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل
للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو
موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم الجمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو
في الاثر من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل
للحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال تحصيل ما كان حاصلا قبل ذلك التحصيل الثالث ان التاثير اما في
الماهية او في الوجود او في موصوفية الماهية بالوجود والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لارتفع الشك
في كون الانسان انسانا عند ارتفاع الشك في وجود المؤثر والثاني ان لا بطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فلا

[illegible]

الا انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه من تركان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك
وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه ممتنع فمدفوع
بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت ما وايا ما ارتفع الانسانية
كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود
والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان ولا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تأثير المؤثر في الماهية
ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا
معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وهو كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ
ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وهذا اعتبار يرجحها
بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبته اليهما لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نسلم
ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم
الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الاحتياج الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب
اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدم معلول عدمها او بأمر ملازم لعدمها
فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة بل لا بد من الدليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند
الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى
العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك
وجد وكما اليد فوجد وكما المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم وكما اليد
فعدم وكما المفتاح اعني عدم وكما المنفصل الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد
عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم
لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة صرفة اذا كان العدم خارجيا
والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي
هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي
يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الاحتياج اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهو موجود حال البقاء
فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزم هو جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم لا يحتاج الى الصانع في انه

يحوج

يُحوِج من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لما ضر العالم وما كان هذا او شيئا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة وايجادا اما بتعاقب الامثال
واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما
يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة
اليه والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب عن دليل مقدر تقريره انه لو افتقر الممكن الباقي
حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود
الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في
المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بعد البقاء فتأثير المؤثر في الممكن الباقي
وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بعد البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي
ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد
توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان
الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم
له في حد ذاته فكما استحال اقتضاء ذاته الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان
الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به
فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده
ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته
اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود عن الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق
موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك حال استضاءة بقاع الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء
وما تمسكوا به من مثال البناء فمدفوع بان الكلام في العلل الموجدة وليس البناء علة موجدة للبناء في الحقيقة
انما هو تحريك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى تحريك البناء
فلا يضر انعدام شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم
الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما في الحادث
الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولو استحال [illegible]
لو امكن صدور قديم عن موجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون
معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط العقلية قديما والا لكان وجوده بعد عدمه ترجيحا بلا مرجح
حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بالنظر الى تمام العلة ولو امكن القديم الممكن لكان ذلك [illegible]

لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على راي الصفاتية من المتكلمين موجودات
قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فيتعين الايجاب قلنا على راي الصفاتية صفات الباري تعالى ليست
زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني ان ما قدمنا ان الاثر بالموجب لا
يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن للعدم فالقصد
لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع لذاته بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات
فيجوز مقارنتها للوجود زمانا الا ان الحق هو القصد الى ايجاده الوجود بوجه ما حاصل قبل بل نقول ان الذات ان كان القصد كافيا
في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام
الرازي استناده الى الموجب ايضا تمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال حدوثه او حال
عدمه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم الا بالذات
ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي ان القديم الذاتي لا يتصف به سوى ذات الصانع لما سياتي من ان تعدد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الصانع واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر
الى غير الذات واما القديم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان للصانع صفات موجودة قديمة قائمة بذات الصانع واما المعتزلة فقد بالغوا
في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الصانع فلم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم
بالحال اثبتوا اربعا من الاحوال الاربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد
ابو هاشم حالة خامسة هي الالهية مميزة للذات عن ... فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل
ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا بالاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
والثابت في الازل على هذا القول امور متعددة وهذا معنى القديم الا ان ذلك اعترض عليه بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يطلقون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا ندخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بالاولى لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم
ما لا اول لثبوته وكان ... ولا معنى للقديم الا ذلك ودفع هذا الاعتراض انا لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا
اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لانهم اثبتوا مع ذاته تعالى ثلاثة قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف
لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذوات لا صفات وان لم يثبتوا
من التسمية بالذات وسموا صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا
اثبات التعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا ما كفرهم احد
بقول لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد اما غير
ذات الصانع وصفاته فلا يتصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الصانع وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما
الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية بموادها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة ونوع

الوضع بمعنى انها تتحرك وحركتها من الازل الى الابد الا ان كل حركة بعوض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة
وكذلك الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قدم النور والظلمة قالوا تولدت الاجسام
من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حي ولا فاعل ولا
منفعل وهما الدهر والخلاء قالوا تعشقت النفس الى الهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فتفضل
من اختلاطها انواع المكونات وذهب بعضهم الى ان ليس في الوجود قديم بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى
واحد ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة
والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم
في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وينتقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى
افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة
اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كحركات الافلاك على راي الحكماء لا ترتب
امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث
سابق على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء
ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي او عقلي فهو بالزمان
فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر
من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في الشرح وذكرنا هناك ان هذا القسم ... الحكماء والمتكلمين
وذلك انهما وجها في وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين
التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجتمع مع البعدية فلا بد لها من معروض
يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان كان معروضا للقبلية لا بواسطة شيء اخر فذاك والا انتهى الى معروض القبلية
بواسطة شيء اخر فذلك الشيء المتقدم الا هو المتقدم بالذات ولا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعده ولا ذات الفاعل والا لم يجامعا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية او بعض اجزائها
وما هو الا الزمان او قول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية
لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون
نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعده قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه
ثالث هو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبلية وتلك القبلية كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه
كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول واز بعد الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل
الانقسام الى الحد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم وبعال قبل زيد الى ... ثم الى ... ثم الى نوح وهكذا الى غير

المتكلمين

ان الغيم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه
لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الآخر وقبليته لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد
لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا
نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج
فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو
ما لا اجزاء له بالفعل فاتصاله يلزم ان يكون ذلك الآن والفصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابل للانقسام اذ
لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد فلا يمكن ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان
لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزء ما فرضناه جزءا واحدا بعيد وهذا يمنع ان لا ينقولون
به ويستلزم تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام
في احدها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء
في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يستلزم وجود الموضوع
في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول
عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام
المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود
الخارجي بل الجواب ان هيئة الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان
احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقادير والجسم والحق مع ذلك ايضا ما قيل ان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الهيئة استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الهيئة يجب تساويها في
اللوازم وان كانت مختلفة يجب الهيئة كان كل جزء منها منفصلا بهيئته عن باقي الاجزاء فكان اجزاءه منفصلا بالفعل
بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متى اختلفت بالهيئة ينفصل
بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي
يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزاءه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما
غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاءه الا امورا غير قابلة للانقسام
ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء
موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر واما اذا لم يكن كذلك بل انما يكون موصوفا بهما في
ان كان فرضا وهو انه لا يكون ذلك متعلقا ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق

بالنفس مشتملا عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر
لكونه اضافيا بالحقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا
امر منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان
امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار عليه يعلل بالامكان وعدمه فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى الفاعل بخلاف الامكان وينتقض
بالكل القديم كالهواء والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها وهو مدفوع بان امكانها ليس سابقا عليها وكلامنا في تقدم
ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان التعلق
بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث لا
تعلق الحلول او التدبير والتصرف بل كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في
جوهر آخر كذلك لم لم يقم دليل على امتناع ذلك وعرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس من كيفياتها
القائمة بها على الاطلاق امور موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا بكيفيات يتقسم الموضوع
بحيث ينقسم الجسم ونحوه اذ لم يطل فرعها وجوه اعلى هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون
بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان
الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساده ولئن سلم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو
قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود
ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولم في النقض عن هذا
الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو مما يحتاج الى محل يقوم به لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف فما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض هو امكان ان
يوجد الشيء في شيء آخر كما في الجسم والصورة الهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد
الشيء في آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فيمتنع
كالاول فهو الاحتياج الى وجود ذلك الغير فوجوده اي ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه
او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او
هيولى او بدن فمثلا لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات
حتى يقوم به وهو مع انه مضاف انضافه لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على ان
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لم يلزم قيامه قبل حدوث ذلك الحادث بجهة ذلك الحادث فلا يلزم
كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك يتوقف على كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان الكلام
في وجود شيء بغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قوله لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء
عات
قبله له

موجود وافيرا امتناعه في زمان كونه معدوما وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحوث وثانيهما ان الازل والامكان لا يجتمعان اولى
والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة لكل حادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة فان التخلف عنها ترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحده او مع توقف
على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث مجتمعة لاستحالة التسلسل ولانه يجب ان ينتهي الحوادث
الى شرط هو آخر الحوادث فيكون داخلا فيها وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير
اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متوسطة الى الفيضان عن العلة هي امكانات استعدادية
متفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل يستتبع نفس الحادث والا لانفصلت عنها فيلزم التقدم وهذا الوجه مع ابتنائه على
كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلقت ارادته القديمة التي من شانها
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج يحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة
يتفاوت وانه بذلك القرب لكن ذلك وحصل لا يمكن له في الاعيان كيف انها نسبة بين الحادث والفيضان
عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها **والقديم لا يجوز عليه العدم**
لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لانه يمتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فثبت ان قدم يمتنع عدمه
لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة اذ
ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول
امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فقد تبين لك ان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن
شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر ورد او سيجيء
في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام **الفصل الثاني في الماهية ولواحقها** من الوحدة
والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية **مشتقة عما هو وهو** اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر **ما به**
يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية **غالبا على الامر المعقول** اي الحاصل في القوة العاقلة فلا
يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما **ويطلق الذات والحقيقة**
عليها غالبا اي على الماهية **مع اعتبار الوجود** اي الخارجي فلا يقال في ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها **والكل من ثواني المعقولات**
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض للمعقولات التي هي من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية
من التعقل وقد يراد بالذات ما صدق عليه من الماهية الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد بها الوجود الخارجي **وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات** لازمة كانت
تلك العوارض او مفارقة كالوحدة والزوجية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات التي هي من
الامور العارضة لحقيقة الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته **والا** اي وان لم يكن كذلك بل كانت

العقلي

نفس

نفس حقيقة معروضها او داخلا فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها **لما صدق** اي
ذلك الشيء المعروض كالانسان في هذا المثال **نفسه على ما يقابلها** اي ما يقابل تلك العوارض كالكثرة في هذا المثال
في الواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلا فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا لانتفاء الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان **ويكون الماهية**
مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فالانسان اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل منهما انسان واحد
مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا
واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية مجردة لا
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها عن المتقابلات
او لا يمتنع اتصافها بواحد من المتقابلين بل على معنى انه لا يمكن ان يعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من احدهما
بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا قد يمكن ملاحظتها في تلك الملاحظة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلا فيها والا لما احتيج الى ملاحظة امر آخر وهذا معنى قولهم **هي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل**
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست شيئا منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتقديم حرف السلب **قبل الحيثية لا بعدها** اي ينبغي ان يقال ان
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون دالة على العدول فيصير المعنى ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو اللا الف
وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب السلب باعتبار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد
بين الايجاب المحصل والمعدول كأن يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب السلب ان ناهيك بالجواب
بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط مقارنتها ويسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد
يؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة
ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينان متضادان وكذا المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء
ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومقسما والمقسم لا شبهة في ان القوم لم يقسموا الماهية
بل كل شيء يغايره بجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشارة والى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات
ثلثة مورد القسمة هي الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الاسود والابيض مع ان كل واحد منهما
اعم من الحيوان من وجه فكلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم المخصص الى المشترك فاذا وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان
الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا

من الحيوان فاذا العوارض تبين تلك الاعتبارات واحكامها فنقول وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها جميع
ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في ارادة هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا
ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك ان الماهية المجردة وفيها جميع ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء
من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خلط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا
قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شيء فيكون نوعا من انواع من
انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط
شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالقاعد والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه
ان يدخل فيه كالفصل بيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين الا بان ينضم اليه فصل يحصله ويعينه وكذا يكون
ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط
شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل
عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل
معناه ان يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد
منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء لا يكون محمولا عليه بالمواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك
قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه ومن غيره غير محمول عليه ولا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء
معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه
بشرط لا شيء يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان
يعتبر من حيث هو اي من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث
انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلونا
تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم
اليها لها هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام
حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض معتبر في الانضمام اذ لا فايدة في
اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يجعل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولم
لا يجعل قوله بحيث لو انضم اليها الخ بيانا له وكشفا قال ابن سينا ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شيء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا
على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لم يستقم قوله **ولا يوجد الا**
في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا
خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت

لزم

لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة وانما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن
ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد
عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اريد بالعوارض
الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور العقلية بالاذهان لا يثبت امتناع
وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في
بحث الوجود وان اريد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحصلها الذهن
قيدا فيها واعتبره ومنها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر لزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا
لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره بعضهم لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة العراة عن جميع
العوارض الخارجية والذهنية بان يعتبرها عراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مقترنة
ببعضها الا يرى انك تحكم على المجردة مطلقا بانها ممتنعة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فان قيل
قد مر ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة
لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر وغاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني
والتصور ولا تنافي في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصور في الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر معدوما
بحسب الفرض العقلي من غير تناف بينهما وقد تحقق بذلك مدار ما قرر من ان الحاصل مما ذكرنا ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا يخفى
ان الماهية [illegible] يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك
اولى من [illegible] لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك [illegible] لا يمتنع وجودها في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبرها العقل مجردا عنها [illegible] الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد به ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره [illegible] فلان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على
التقدير المجردة يكون مجردة بحسب نفس الامر [illegible] التحقيق الذي ذكره ما قال في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا
بالتصور والعقل [illegible] يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فحينئذ لا معنى سوى ان المجرد قد يكون متصور العقل وجوده
الا ان ذلك النقض [illegible] ثم قال **وقد يوخذ لا بشرط شيء** اشارة الى الماهية
المطلقة وهو كلي طبيعي [illegible]
[illegible]
[illegible]

منها ما عدا الشيء

[illegible] المعتبر العقل كذلك
[illegible] المجرد بحسب نفس الامر [illegible]
[illegible] في الذهن لا يكون
[illegible] مجردا لا بحسب نفس الامر [illegible]
فيه تامل

بالاشتراك امتنع وجودها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف
متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات انما
هو في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة
في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها موصوفة بتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العارض
والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان
كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير
قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع وجودها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الكلية صورة
في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى
مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر
نفساني ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فينا اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل
واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا او وجدناه من مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن المشخصات
واذا راينا بعد ذلك عمروا ووجدناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر فاردنا كان حصول
تلك الصورة من عمرو دون زيد ويتضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانا اذا ضربت احدها على
شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فاذا ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب
عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فكذا يقال كان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من
الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولا يطابق تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين الشيئين
فكل واحد منها يجب ان يكون كليا الا انا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا
ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها وكان هذا المعنى معتبر الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت ذهنية او خارجية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين يتصورونه
مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون
تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هو ظل لها ومتفرع لارتباطها بها فالصور
الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك
الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي وهو زيد الى هذا الكلام وحاصله ان الكلية لا يصح
تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن وجودها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور
المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى

المذكور فاذن هي تعرض للصور العقلية كما بينه الشارح فاده ظن ان المتقدمين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي
فمرادهم من الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا
اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا
يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يوصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية
كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير الصورة العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية
وكذا للصور العقلية لا يدل الا على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين
وليس كذلك كما ذكرنا وان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك خلاف ما نقل به احد
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية و
الكلية لا يمكن عروضها لتلك الصورة لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا **موجود في الخارج**
على معنى ان ما صدق عليه انه شخص موجود في الخارج على ما سبق تحقيقه مذهب من قال بوجود الطبائع
في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص
نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج
فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان
اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن
الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا يرى ان الاعمى جزء من هذا الاعمى الموجود
في الخارج مع انه ليس بموجود فيه **وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه** هذا الكلام يعني يعلم
حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاول الذي سبق ذكره **والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي**
منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع **ويقال للمركب**
من العارض والمعروض كلي عقلي ويسمى الكلي المنطقي والكلي العقلي **ذهنيان** لانهما من المعقولات
الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه ثلثة يعني الكلي الطبيعي و
المنطقي والعقلي **اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها** وان كل ماهية **معقولة والماهية منها ما هي**
بسيطة وهو ما لا جزء له **ومنها مركبة** وهي ما له جزء **فهما موجودتان بالضرورة** يعني ان الضرورة في وجود
الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك كيفيتها
انها معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فمعلوم بالضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان
ان ينتهي في التحليل الى البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو امتنع
الواحد امتنع الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال انما يلزم ذلك لو اريد بالواحد ما هو واحد وحده حقيقة فذلك لا بد فيها من الواحد

لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد وكل احد منهما من احاد اخر وكذلك وهكذا الى غير النهاية وان اريد
به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط
والسند بانا لا نقول الواحد معتبر في الكثرة في الحقيقة الا انا نعني من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب فلا ينافي
فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكن في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة والمركبة من تلك الاحاد والاعتبارية مركبة من
كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية ولا يلزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان تحقق هناك احاد حقيقية اصلا
معلوم بديهة ووصفا بهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان اذ لا وجود لهما في الخارج متنافيان لان الصدق
على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد
يتصادقان فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون الشيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان
في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى
من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء المركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره
يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء الشيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب
الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا
لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا لشيء
اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا فيحتاج الى دعوى الاثبات والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزء الشيء مضافا مع اعتبار ذلك بل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في البسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب
بالعكس في مركب هو جزء من مركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار
الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس
عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في
الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل كذلك في البسيط
يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما
اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط فكما ان المحتاج الى جعل جاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير
الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل
الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من ان اللازم استحالة فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولي وما ههنا ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج

راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تغير
في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية ليست انسانية والحق هو القول الثاني لا الاول الثالث
ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج
اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا
هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي الاثنينية فيها والاحتياج اليه فرع
الامكان لكن الامكان نسبة قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامكما
باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب هي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني زاعموا في الماهيات
ثلثة اقسام قسم ثبوت الماهية من حيث هي هي بلا وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم لحوقها باعتبار وجودها
الخارجي كالبياض للجسم وقسم لحوقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فهو الحق ان
الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد والمجعولية الاحتياج
الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها تلحق الماهية
المركبة انها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى اجزائها الداخلة في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو
فانها وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد والقول بالامكان لا يعرض للبسيطة اذ ليس فيه شيء الا ان الاحتياج العارض
للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يقصدون عروضه لماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال
بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها لازم من ان يكون نحو من انحاء
الوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شبهة فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عن لحوق الماهية لها من لوازمها من
حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس تخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة والحق
كما ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء
كان الفاعل فاعلا بينا او غير بين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم ان الماهية ليست مجعولة ان المجعولية
ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى
قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا
بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج

وان لم يحصل الفاعل به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا
في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة
بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا حتى يلزم من الاول الذي
لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا احمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان
المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية
بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو
الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض
وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسيط فهو المركب مثار كان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ومما يرد ان
يا ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ايضا لولا
الامكان لا يعرض للبسيط لم يرد وابد امكانه بالقياس الى الوجود ليظهر بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة
دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكره لينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما ايضا
كالامكان بل اراد به حاجته في حد ذاته كما في المركب ولم يندفع الجواب عنه بما ذكرنا انه لم يرد عن الامكان البسيط
لا يقتضي اثبته في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين بحسب
المعنى نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث جاعل الممكن الى المؤثر
لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من
لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل ومما الى البسيط والمركب
فقد يقسمان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لهما فيما حقيقيا بانفسهما كالاول تعالى
فيما حقيقيا بغيرهما **وقد يفتقران** اي في تقومهما **الى المحل** فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى
وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب من كيف على تقدير
وجودا وعدما بالقياس **الى الذهن والخارج** يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني
والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر
الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدران او السقف فيه وكذا
عدمه في الذهن يفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين يعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها
عليها بحسب العدم فرق من جهتين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم
فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر
الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان
وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك

رفع ما هو مركب وبسيط

لان هو

ان يكون الشيء الواحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا معلولا لعلتين تامتين مستقلتين هما عدم الجدار على ما ذكرت علة
تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهو ممتنع قلنا بل هو مما يسمى بتوارد علل تامة على معلول واحد
بالشخص قلنا البرهان انما يدل على ان الواحد بالشخص لا يكون له علل تامة مجتمعة او متعاقبة الاجتماع واما العلل
التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب
بشرط تقدمه على سائر اعدام الاجزاء فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله
جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن
شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا
على اعدام الاجزاء الاخر فقد اعتبر فيها شرائط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا
عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل
جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو ان تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى الاجزاء عن السبب الجديد فان الاجزاء
لما كانت متقدمة على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الاجزاء اولا فيستحيل عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد
يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فهي باعتبار الذهن بينة وباعتبار الخارج غنية يعني ان الغنا عن السبب
الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بينا لثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء
الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة
الى خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الاخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا
التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة المقدم فبطلانه ان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في
الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلنا الظاهر ان مراده هو الاول
على طريق الاتمام لكن هنا وان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين
بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له
بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك انما كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت
وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك انما كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور
تقدمه بحسب الخارج وانما يكون متقدما بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود
الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على
تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له
في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان

قيل لنا ان تكثر ان لو اريد بهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم
بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان
كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قطعا لانا نعود ونورد
النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة
بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل وانت تعلم ان اعم الا يحصل للجزء خاصة انا نجوز ان يتقدم على الخاصة الا ان الجزء لما
كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على
ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن الثاني
اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للكل
كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاول التقدم بحسب
الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى
وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية — اعظار
لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط احضارهما او الاخص ان اكتفى بتصور الماهية و
الثالث الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم
بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له وانما
يتيقن بها بالوسط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون باعتبار انه يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فنمنع
لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس
بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت الهيئة
جزءا فالاشكال يكون في تلك الماهيات موجودات خارجية لان بعض اجزائها معدوم وما فيه معدوم معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف — منها
المركبات الحقيقية فان الصور الاجتماعية تتحقق في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث منها على وجه الامتزاج
كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار المختصة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية نوع من
الكيف فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهر ان قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزء غير جوهر وان لم
يكن ذلك الجوهر الذي هو جزء له فالمستحيل انما تركب الجوهر من غير جوهر فانه لا يكون منافيا لما يكون من اجزاء الشيء يكون

متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية تحقيقية باللوازم
والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر
لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالواحد الحكمي الكلي هو هيئة التمثيل
الموضوع لا [illegible] فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفائه في تصور اطراف تلك الحاجة قد يكون من
جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان
الصور محتاجة الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله
ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج الهيولى
الى الصورة من جهة البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى في التشخص وهي اي الاجزاء الماهية قد تتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء
لا يمكن حمل بعضها على المركب ولا حمل بعضها على بعض بالمواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه الاجزاء هي
المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات
الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لا بل صور امر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور
موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
او لا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة
موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول الشيء الواحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وهو باطل بالضرورة الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات
متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا او هو ردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود
الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان التمايز بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي
ارتباط لا يمكن ان يمتنع ان يقال الحجر انه هو الانسان ولا يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بداهة
العقل وبهذا ابطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما تباينت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على
تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور امر واحد لكنها ماخوذة من امور
متعددة بحسب الخارج وهذا هو قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك اشياء واحدا قد حصل لمعان
بعضها او بعضها يحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو تعبير باعتبار حصولها شيئا محصلا هذا
مهية فصل ينبغي ان نميز عن سائر الاشياء بالمهية واللوازم فالماخوذة من المنوعات هي الذاتيات وما عداها
تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء واحد قد حصل له معان بسببها
لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما
حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي اشتقت منها اقوال الابعاد

التحيز والنمو والتغير والحس والانفعال والنطق والتعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما ناميا
نامیا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه سهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي كان معضلا اركان
الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان الجسم جنس
الاجسام وفصولها ماخوذة من هيولاها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان وان الناطق من نفسه و
هو مردود بان تلك المعاني المحمولة على الشيء المتحدة معه لو كانت اجزاء في ذلك الشيء كان مركبا من
اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه بالمواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان
المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب فذوره جزو والنسبة من المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن
الشيء لا يكون ذاتيا له واللازم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنها لم يكن شيء منها
ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا
ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق
ان كان خارجا عن ماهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق وهي
المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق المشتمل عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد
بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور التي الخ وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة ليست
المركب في الخارج ماهية ووجودا وان حصل الاجزاء في الخارج هو بعينه حصول المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتعدد مطابقتها الامر الواحد البسيط
في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم والخصوص بعض الصور بالاجزاء المعنية وعدمه فهي
اما فقد يتباين وقد يتداخل بين بعض تلك الاجزاء اي متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا
من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين
هنده على ما سيجي والابعد ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل
بان يكون بينها تصادق بالمساواة او بالعموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان
المتداخلة يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية فيحتاج الى التكلف فيما ذكره وتقسيم الاجزاء الى متصادقة و
متباينة ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد في الاجزاء المتداخلة الاجزاء مطلقا موادا وقد
يوضع محمولات وقد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما رجع الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا
الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث على ان الفا اذا
الاجزاء المتداخلة اخص من المتباينة مع ان الامثلة ان تقدم بها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي الاجزاء المحمولة الجنسية
والفصلية التي يعني ان الاجزاء المحمولة اما جنس وفصول يعني مع التحقق لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وما يشاركها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون خارجا عن الجميع الماهيات لكن لا بد فهو مميز للماهية

عن بعضها وان نعني بالفصل هو ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا بها واحدا اذ لو كان
لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يمكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس
كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس
كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة و
الجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هي
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس
في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من
حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية لهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصل على ما
ينبغي ومنهم من توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بطريق الاستلزام بتعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا من توهم كونه
علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس و
الاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ
في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على
الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل
على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في
الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيما رسم من الفصول المقومة
ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة قولا في جواب ما
اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لما عليه كما في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره
وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نسلم انه لو لم يكن اعم
الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين
فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح تعريف
الفصل بقوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي
مساويا لما يحاذيه اعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس فكان
فصلا فيقتضي تعريفا المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيده بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا
عن مشاركاته في الجنس وقال الامام في شرح الاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان الناطق
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة

مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في
الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح الامام
وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات مطلقا ولا مساويا له
او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه ما يصلح لتميزه عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما وزعموا على ذلك بجواز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا للاصول التي بنوا عليها وفيما ذكرنا
ما يغني عن امثال هذه التمحلات الى هذا الكلام ونحن نقول اما توجيه كلام الاشارات فقد اعترض عليه بان
الفصل ليس يوجب التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وتميز
الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق
للاصول يعني بها ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل
الواحد لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا
بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا
ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ان الشيخ لم يدل عليه بل غير مبني على هذا الاصل واما قوله
غير مطابق للوجود يعني انتفاء الادلة على انه ليس في الوجود شيء من تلك الماهية فنقول كلامه هذا فان ههنا ان يتركب
ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يكون بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الآخر فلا بد ان يكونا
متساويين يحتاج كل منهما الى الآخر فيلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية
لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج
كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم
من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من احتياج احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها
ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او اخذت على
اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس
العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني
والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر هو اياه اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا
فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون
الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال وبهذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من جزأيه اما كم او لا كم و
سنذكر في الكلام الى الدور وبانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع لم يقم عليه برهان بل ولا

فالواجب

فالواجب انما الذي يجوز انحصار الاجناس العالية في اعدادها والتزم جواز انحصار الاجناس العالية في اصناع وجود ممكنات
كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها
لاقسامها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا ولكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا ممنوع بل يجوز ان الجزء اما ان يصدق
عليه الجوهر او العرض فان كان الاول فلا نم العرضية لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات
ينحصر في المفهومين وان كان الثاني فلم لا يجوز ان الجزء الذي كان جوهرا مخصوصا يلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه واما يلزم لو
كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون بصدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص
لا ابطال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية المفروضة وعلى تقدير كونها بعض اجناسها الاولى فلانا نقول الجنس مثلا كون
الجوهر جنسا للماهية انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع في اكثر الاجناس كما تعرف ان اجناس البسائط العرضية
صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول انه لو تم هذا الدليل يدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان
او لا انسان ونتم الدليل الى آخره وضعف هذا الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ان ينفصل
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة في الوجود ومصدوره وبان عدم احتياجها في انفصالها عن
غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها فرد مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا في انفصالها
لتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لها باعتبار اجزاء الماهية في الجنس والفصل وبمثال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول
التميز والثاني التعيين والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء الفصل
رعيبات اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء كان ذاتيا او عرضيا
ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يتقرر به طبيعة الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين ايا ما كانا لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين
اما التميز فلان تلك الماهية لا يشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم
لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متميزة عنها كالاشخاص ايضا بذاتها متمايزة عما يشاركها
في العرضيات فليس كون احدهما مميزا اولى من الآخر في الوجدانيات بل اولى من عكسه واما التعيين والتحصيل
فلانهما فرعان على امر مبهم مترددة بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور
متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى
المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك
المعنى لا بمعنى آخر يوضع الفصل بازائه اقول والاولى ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل
فانهما خارجان عن مفهومه مغايران له لكونهما منتسبين الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء وقد ذكرنا اذن يجب
على امتناع حصول تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها

اما الى هر بديد باجزاء مفهوم الكرة او ...

سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتميز الجزء لما كان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا امتياز بنفسها
اصلا بل امتيازها باجزائها وان كان كل واحد من الامور المساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها فتلك الحقيقة
حقيقة كيف وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وقد ظهر مما مر ان
يقال ان الماهية اذا تركبت من جزئين متساويين فلا بد ان يكون تركبها من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين
اعم من الآخر فقط واما اذا تساويا فلان تلك الماهية لو تركبت من ذاتيين لا اعم منهما في طبيعة لا تنتهي اصلا وقد علم انها تركبت
ومع ذلك ليس هو تمام المشترك بينها ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا انحصار في انهما مختلفان بالحقيقة لتغاير
بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بينها وبين المختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة منها كذلك
في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية وهي ربما هو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب ان اللازم ان
الجزء الآخر مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو مساو فيميز ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا فوجب ان
اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يتعين للماهية وورد ان وصف الذاتية اعتباري فلا يكون اما جزءا و اما فصلا للماهية
الموجودة والغرض تركب الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وان لا يكون كذلك
كان مكنة نوعا ان لا الشيء لا يكون نوعا لنفسه **وكل فصل تام** اى قريب بمادونا ما تقدم الفصل البعيد بالنسبة
اليه فان الفصل البعيد وان كان مميزا للماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد من بعض مشاركاتها لكن لا يميزها من
تمام ان تركه ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته و
يحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما هو يميزه عن جميع الحيوانات ويحصل الحيوان وهو فصل
قريب بالنسبة اليه فهو **وكل فصل** فلو تعدد فالواحد منهما ان تحصل به بانفراده الجنس فتحصل به نوعا فيستلزم الآخر في حصول
هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان تحصل بهما معا كان الفصل واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع اتيانه على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين بحسب ما اختاره ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا فتركهما فصلا واحدا لا
متعددا فلنا ان لم يتعدد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس بانفراده لا يقال نفس الفصل القريب تمام الجزء
المميز وانما سماه فصلا تاما لانا نقول في يكون كنا فيه الحد وكانه يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا
نظهر انه لو كان متعددا لم يكن تاما فانا وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز مطلقا من جميع ما عداه
على ما هو المشهور وايا ما كان يشكل لا بقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر
لفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما ثبت تقدم كل من الحساس والمتحرك
بالارادة على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان بها او قد عبر عن هذه الدعوى بعبارة اولى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها ولا يكون فيه
احدهما مميزا للآخر وهذه العبارة انسب بقوله **ولا يمكن وجود جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة**
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فلما ان يكون منهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون

الا لم يوجب للنوع الذي يكون ان الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او
ويلزم ان يكون كل منهما موجبا للآخر في ذاتي في وجه والا لم يكن كل منهما واحد منهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا
او والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما محصلا بالفصل وبالجنس الآخر فلا يحصل كل منهما هو المجموع اى محصل من الجنس الآخر
والفصل ويكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما متوقفا على الآخر فيلزم الدور واعترض عليه بانهم ان
ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام اى اصل الجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا كان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة
النوع به كان اللازم مما ذكروا ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور
اذ قد يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه بل الصحيح ما ذكره العلم مستقيم
مع ان من بعض اجزائها اصلا اذا اخذنا مع الآخر لا تحصل الحقيقة بدون الثالث والعكس لا يحصل الحقيقة
ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع به وان كان الجنس
توقف كل منهما على الآخر في تحصله قبل تمكن تقرير الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا كان
النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا انضم الفصل فصار هو من حيث انه يحصل به محصلا نوعا مقطعا
ولا يبقى له هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضنا مدخل في ماهية ذلك النوع
فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه فوجب ان يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل
والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في
تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور
وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان يقال ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما فلا يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذلك الاخص مع الفصل محصلا
فلا يلزم الدور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل الفصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا
او ماهية واحدة انتهى كلامه واقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من
الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكن لما كان مبهما فلم يحصل ولم يزل ابهامه لم يمكن له اثر في تحصيل الآخر
وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الآخر وهذا المعنى
وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تقدم النوع يحصل لا يتوقف
على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقدم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه ايضا ان قوله وهو انه يجوز ان
يكون مجموعهما نافيا في كل منهما ابهاما من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر
معه لا سابقا عليه ومثل ذلك الجنس والعينية وهو غير باطل بل قيل ان الحيوان والناطق كل منهما ابهام يزول بالآخر

فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان
يميزه عن الفرس والناطق الملك واما التقرير الاول الذي ... فيرد عليه منع ذلك بهوانا لانم انه يحصل بكل منهما تمييز عما
على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كل منهما مقدما بين النوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة
واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير
جنسين للانسان لا فصل له سواهما ولو ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة بناء على ان اجزاء الماهية لا يكون
كلها اجناسا لانا ... لابد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء الاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين
في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احدهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث ... ان ما لا جنس له لا فصل
له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون
بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فالتركيب عقلي الا منهما معا وبعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول
اما جنس او فصل انما هو مبني على تفسير الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا يصح بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور ذكروا انه مبني على امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس
والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فظاهر انه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ... مشترك
مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد من
اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص بها فلا شك انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر
مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك فيكون فصلا له
يميزه عما يشاركه في جنس عام من جزء وحدة اشتراكه مع الغير في جزء اخر وهو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية
ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلابد وان يختص بتمام مشترك
ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه
ويكون ذاتيا اخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى
يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثاني بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان
متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع وهو يوجد في النوع الاخر
ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمام المشترك
قالوا هذا الاعتراض مما لا دفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة
واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
مشترك بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل

الى الاول

الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية
وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينتقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك
تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب
امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية وافرادها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس
متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول
ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون تمام الذاتيات
والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها لها في ذلك العام فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها
في جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عرضا عاما ومعروضه
لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها **ويجب**
تناهيهما لما مر انفا **وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما** يعني ان كلا من
الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه
كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل
طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسيهما اعني جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه
كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال هنا ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس
لمفهومات الكليات الخمس فمعروض الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب
من العارض والمعروض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان
مثلا وتثبت الكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا
التقدير لا يجب المطابقة بين المثال والممثل **ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات** قد يكون
لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص
من بعض يسمى جنسا متوسطا **وفصل كل جنس يكون في مرتبته** يعني فصل الجنس العالي يسمى
فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راي المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب في الانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون
الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف **ومن الجنس ما هو مفرد** وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته **ومنه**
ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون

الاعلى جزء من جنسه الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لكفت اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود والشىء اعم منها

وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء الاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز ان يتركب فصل

النوع الاخير من جنس وفصل وتركيب ذلك الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى الى فصل لا فصل له فيكون

هذا الفصل الذى ينتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما

الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد صرح به من ان جنس الفصل لا يقوم حقيقة

فى موضعه وستسمع ما سبق وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعنى ان كلا من الجنس والفصل

لابد ان يعتبر بالقياس الى شىء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلان

لان الجنس ما يكون مقولا فى جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا فى جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان

فى شىء واحد لكن لا بالاضافة الى شىء واحد فان الجنس بشىء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك

كالحساس الذى هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة

الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون

الفصل محصلا بل نقول لو كان الجنس لشىء من افراده داخلا فى الفصل لم يكن المجموع فصلا فى الحقيقة بل الجزء الآخر

والغرض انه باعتبار جزء واحد فى الماهية متميز وانه بط قطعا بل نقول جنس الفصل محال لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان

مشتركا بين الماهية ونوع اما لحقيقة الاشتراك وجنسية فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان

جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كالمتغير والحساس من الجنس وافرازه الداخل فى

الفصل على ما تبين واذا انسبا بين الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعنى النوع كان الجنس اعم

مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها

قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين الماهية التى اليها الجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل

مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون

مساويا له لانه ذاتى له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص

مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانما يكون اعم مطلقا مما هى فصول بعيدة له

ولا محذور فى ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعموميا لا بيانى فى ذلك اغفل ويمكن الجواب بان المعتبر فى

الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو قريب له من اجناسها

لكونه مميزا له عن جميع المشاركات واما انه يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع

الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح المطالع انتهى والتشخص من الامور الاعتبارية

المشاركة من حيث انها هى نفس تصوره غير مانع من الشركة بل يكون يمكن فرض اشتراكه بين كثيرين والشخص من حيث انه نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد فيه اى فى الشخص من امر زائد على الماهية

هو التشخص وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج من جهة الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له

من جنس وفصل وهكذا

له وجه وجيه كما [illegible]

تشخص ونقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تشخص وانما يلزم

ذلك لو كان له ماهية كلية وثبت اشتراكه فيها بين شىء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته وهكذا

سائر التشخصات انما هو فى مفهوم التشخص وهو وصف انتزاعى لها وما يقال من ان كل موجود لا بد ان يكون فى العقل

وان امتنع تعدد افراده بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له ماهية نوعية هو معها متشخص

بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور وفيه الثانى انه لو وجد فى الخارج لتوقف وجوده على تشخص فيتقدم التشخص على النوع

دون الجهة الاولى يعنى على وجود ما وتميز ما فان كان تميزها بهذا التشخص لزم الدور وان كان بتشخص آخر فيتسلسل

والجواب ان وجوده يتوقف على تميز سابق يستلزم الدور حاصلا انه يمكن ان يكون عينه فان الماهية اذا وجدت

متميزة بما هو من لوازم التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس يمتاز بعضها بالفصول ولا يتوقف اختصاص

كل فصل بحصة على تميز لها سابق لان ايجاد وجود العروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا امتيازه

لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا كما هو فى الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى لا

خارجى لانا نقول تقدم العروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم

مالمعه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشىء مع ما جاء به ولا يكون مقارنا كذلك واحتج

الى المثال النافى لكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول انه لو وجد التشخص لكان موجودا فى الخارج

وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر ان

التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد مجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من منع كون التشخص

موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب

المواقف بان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل فى وجوده وليس مفهوم

مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان

مع شىء آخر نسميه التشخص فذلك الشىء الآخر جزء لزيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات

كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شىء منها

الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية

يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شىء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا

ويتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما

فرد منها والا لم يصح حمله على الماهية على افراده بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل

يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان اجزاء العقلية للموجود

الخارجى لا بد ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشىء هو ما يحصل من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما

يعلم وجوده بالضرورة ومن تميز به لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل يريدون بالتشخص الثانى انه

الحقيقة النوعية كالانسانية مثلا لا يتكثر بنفسها لما تبين من ان الماهية من حيث هى هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة

وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثاني
ان التشخص لو كان عدميا لما كان نفسيا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن به التمييز ضرورة ان ما لا ثبوت له
لا يصلح سببا لتمييز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب منع ان ما ينضاف الى الطبيعة وتعينها وتكثرها
هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز
اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي
يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص
او التشخص او الخروج عن النقيضين وذلك لتحصر العدمي في عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا
اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب
انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه من الاعتباريات
ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص و
اللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم
ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع
الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو
مفهوم التشخص الخامس انا التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم
وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما ساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لما لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون
تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب بما سبق من انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم
امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الى غير
الموجودة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدم الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء
مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر والا كان هناك مغلطة
سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يشاركه غيره من التشخصات في مفهوم التشخص ولا امتاز بتشخص اخر
[illegible] اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا

لغيره

لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا نقول فيما الكلام في امثال ذلك
على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص اخر زائد عليه
تميزه عما عداه بذاته لا بتشخص اخر واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحالة
الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها مستغنية في تشخصها عن غيرها من الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل تحتاج في تشخصها الى غير فقد يستند تشخصها الى
الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص
المعلول وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص مفتقر اليه فيكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه يكون
متقدما عليه هذا خلف ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو مع متقدمين ان يكون
محلا له وهو المادة وقد تقرر فيما مر من ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان
يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له
لجواز ان يكون حالا في محله وقيل لو كان تكثر الشخص من الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة
المماثلة بسبب مواد اخر ولزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف
يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المواد منفصل بالعرض بحسب الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل
هذا التسلسل جائز عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما
حل فيها لا يرجع ما ذكروه وهو ان علة تشخص المادة امر حال فيها سابقة على ذلك التشخص ويعاد التشخص
متعلقا بامر اخر متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له لجاز لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات
بتعاقب العوارض فيها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى ولا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة
اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية
انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه
الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء فانه فاعل وجودات الممكنات فيختص بكل منها ولا حاجة فيما مع ان الكل [illegible] نسبة فاعل الى
منفعل ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث
يتناول المجردات ايضا لانهم قد بنوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فان قالوا لان
تشخصها ليس بالمادة لانها مجردة عنها بل بالماهية بنفسها او بلوازمها فلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد

المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص من انضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين العنوانات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد انه
لا يصدق في النوع الا على شخص واحد ويتحصل في شخص خارجي لكن يكون ذلك فائدة ذهنية والغرض عليه بانه اذا فرض
في العالم انه يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر وتخصيصهما بنوع واحد كما في الى حد الكثرة فلم لا يجوز ان يكون تقييد
الكلي بالكلي في بعض الصور والانسب وبالامتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يجوز ان لا يكون ما
ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية جزئيا ولا كلاما لان مفهوم كلي ينتقل الى ما ينضم اليه ويفيد جزئيا وهكذا فيلزم … تسلسل
تحصل ان يتعقل مفهومات غير متناهية معا قلنا لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم كلي ينتقل الى ما ينضم اليه و
يجعله جزئيا بل قد يكون مستغنيا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص
مثلا ينضم العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفيد العقل الى ماهية
كلية وتشخص اخر فان التشخص متميز بذاته عما عداه ولا اشتراك فيه اصلا الا في مفهومات عرضية والاشتراك
في العرضيات بنوع الاعتبار بالذات لا يرجع الى التشخص اخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقل و
التميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى ما يشاركه
ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص و
يجوز ان يتميز كل من الشيئين بذات الآخر كما في الطاير الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله
والتشخص فقد لا يعتبر مشاركته والكلي فقد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص
اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا
فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا كما يوجد في بعض النسخ ولعمنا نا في التشخص
اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته في
المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان
يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان
مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو من غير تقييد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر
من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل
كل متشخص يصدق عليه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة يغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق
عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد
وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع
في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل

الوحدة

الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية نظرا والمحوز مكابر
لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية
وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة الهباء التي حصلت من الجرة الى الكيزان الى الماء الذي
كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان
ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون صببناه وجعلناه
في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير
ان ماء الجرة محفوظة في الكيزان والمكابر لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية ينعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا
يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم
البسيط الواحد اذا فرق زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما بالكلية و
ليسا وقد اي الهيولى والوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود
باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما
من بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما
اعرف بالارتسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكلي لا يدركه الا العقل وليس من شأن
الخيال ادراكهما وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس والوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركه بل
قوة جسمانية بحيث … احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا
وجه واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان انما هو العقل اي النفس الناطقة كما
هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بآلاتها اي
ترتسم صورها في آلاتها فالمدرك لجميع … انما هو النفس ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة
من الصور الجزئية المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالالات جزئيات متعددة متكثرة وترتسم صورها
في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية وترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات
المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال الذي هو معروض للكثرة
ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم
في آلاتها وان المرتسم في الالات اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات
فظهر ان المعروض للوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل
باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضتان للمعروضين
هناك اي في العقل والالة فالعقل والالة اذا اتحد وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه
لما هو عارض للمرتسم في الالة واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هو ان الادراك للعقل بغير الالة انما هو …

نظرا الى انه قد ارتسم في النفس صور كلية كثيرة منتزعة كلها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة موصوفة بالكثرة
كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس موصوفة بالكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس موصوف بالوحدة
كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال موصوف بالوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالوصف بما ارتسم بالنفس والكثرة
بالوصف بما ارتسم في الخيال **وليست الوحدة امرا عينيا** لما سبق من لزوم التسلسل **بل هي من ثواني المعقولات**
وكذا الكثرة تعينها بهما ايضا من الامور الاعتبارية بل هي من المعقولات الثانية لانها عارضة من الوحدات ...
الا الوحدات المجتمعة اقول ... من المعقولات الثانية نظرا الى انها عبارة عن عوارض الوجود الذهني ...
موصوفات الموجودات في الخارج **وتقابلهما بالاضافة العلية والمعلولية** فان الوحدة علة مقومة
للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها **والمكيالية والمكيلية** فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها
اذا اسقطت منها مرارا وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات كذا المكيالية و
المكيلية فعروضهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض **لا التقابل جوهري بينهما** فلا تقابل بين الوحدة
والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع التقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة
ليس كذلك لا يقال بان الوحدة على موضوع الكثرة ... اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شي واحد نقول
ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شي واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك
الاشياء التي صارت باجزاء التركيب الوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء
التي كانت موصوفة بالكثرة وحصل شي واحد فهو موضوع للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك
الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك ... بان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب التحقيق بانه
لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والملازمات
موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور ...
او بالنوع كالرجولية والمرائية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او باعم كالخيرية والشرية للشي ...
ويلزم ان لا يكون تقابل الانسانية والفرسية والحمارية والجسمية ... تلك ما يزول بزواله الشخص فيقابل بلتوهما
اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
انه لا بد ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد بالشخص ... ولاحظ ثبوت كل واحد
منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين ثبوت الاخر
فيه الا في خارج والى هذا ... ان يكون الموضوع بحيث يستقل ... بحسب هذا الغرض ثبوت الكثرة
للواحد بالشخص محال كالموضوع ... الا شك في ...
دليل قوله ... الاتفاق ... ذكره من الدليل ... بالشخص ...
للوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن العقل ان يفرض كثيرا ... بحسبها ... يكون الموضوع ... محالا
وبمكن ان يفرض ايضا ان زوال تلك الكثرة ... النوع ... الا ... ولو سلم ان موضوع التقابلين يجب

ان يكون

ان يكون واحدا بالشخص فنقول في ذلك انه كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية لانها
بان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما هي عليه لفظ باعيانها فيجيء انها غير باقية بتعددها ولم يزل البعض فانا
زوال الكثرة عن شي لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها
بالكلية والبايد والالا ... من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة
والقول ان تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة ووصفت بالوحدة حقيقة ولا يحصل ان الوحدة والكثرة
ليستا من التشخصات فلا يزول بزوال احديهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد
في اواني متعددة اعداما للماء الواحد وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتفرقة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا لماء
والضرورة تقتضي ببطلانهما على ما مر وان قيل ان ... واذا كان في اواني فهناك صورة جسمية موصوفة بالكثرة وكل
واحدة منها متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصورة باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة
في حد ذاتها لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة الاخرى
في محل ... كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا
كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اواني متعددة فان موصوف الكثرة الطارية هو الصور المنفصلة التي حدثت بالتفريق
وموصوف الوحدة هو ذلك الاول المتصل الذي قد زال القول بهذا ... ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم
قيام حجة على نفيهما ومنهم الصحة على ما سيجي انا نقول على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة
والكثرة فلا يتم ... بالكلية على ... واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعهما
هيولى ... فيه بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة ... كاف في
الا ... فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان ... في حد ذاته لا بد منها ولا يمكن
اتصافه في حد ذاته بلا فرق بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة اللازمة فيها على طريقة وصف الشي
بالوصف بمجاورة كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة
والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول ... شبهة ... الاشتراك اللفظي فان اتصاف شي بامر في حد ذاته
يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشي نفسه موصوفا بذلك الامر لا ان
يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر متعلقا بذلك الشي فيوصف ذلك الشي بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة
في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فممنوع فقوله
ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى فلا ... فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة
وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف
الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك
يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فلو كان

لانا نقول [illegible]

شيء معتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنهما وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث
ينقسم تعريف رسمي لا حقيقي وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور واحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومتقدم الشيء عليه
وجودا وتعقلا والتقابل لان لا يمكن اجتماعهما بما فرضنا من خرج ما قيل من انه ان اراد ان ذات الكثرة متقومة بها
الوحدة فهو انما يجب في الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث
ينقسم بدون تعقل الوحدة وهي كونه بحيث لا ينقسم وان اراد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان
الكثير مؤلف يصدق على كل فرد منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكن لا ينافي التقابل
بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الامر الا انهم اتفقوا على ان المتقابلين لا يجتمعان
اذا اتحد الموضوع كالوالد للاقربين والبصير والاعمى والاب والابن وكالاسود والابيض لم يمكن تقابلهما بالذات
فكيف اذا اختلف معروضاهما والقول بان معنى امتناع الاجتماع في المتقابلين انه لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا
في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في الشفاء [illegible] من الفن الثاني من منطق الشفاء الا ان يكونا موجودين
معا والاجتماع الذي في الشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا الا ان يتصف شيء واحد بهما اتصافا ثم اقول الحق ان
الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا
النظر عن كون احدهما مقوما للاخر [illegible] بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا
ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما
التقابل بالايجاب [illegible] تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين منهما يكون عدما للمقابل
الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع
تقوم الشيء بعدمه [illegible]
[illegible]
معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فلها اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة
لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها بل ليس
خارجا عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من جهة التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا
لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة
بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من
حيث التدبير انما هو بالعرض وتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من جهة التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف
ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثير

بذاتيهما

بذاتيهما واحد من جهة انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لهما اي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة
وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة فيهما عارض لهما بالمعنى
المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي موضوعة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات
فقوله عارضة لموضوع واحد صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات
على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة
الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور
يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع فان قلت بعضها بالموضوع
وبعضها بالمحمول مع ان العارض بالمعنى المذكور محمول [illegible] لجواز ان يكون كل منهما موضوعا
للاخر ومحمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب
والضاحك في المثال الثاني هذا من جهة الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل بينهما ان كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول
واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية المتحدة فيهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه محمول على كل منهما
انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة فيهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من
ان يحمل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال
لانه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول ولعمري ما يقول هذا القائل لم لم يقل العكس
كانت هناك سوداء وبيض لكانت هناك حمرة وصفرة ونحو ذلك ما لا يتناهى [illegible] جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم يعلم ان في الكون هناك حتى قال العكس كانت هناك
موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لا يقال لانه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه [illegible]
بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هنا هذا وايضا
فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يحمل الاتحاد بالموضوع راجعا
الى العكس اي الاتحاد بالمحمول وان قومت الا ان كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فهي وحدة حقيقية
ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا
لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان وفصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق
فقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا ينفك عن ان يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما [illegible]
فالقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير الا لا يكون [illegible]

ان شئت

عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة محضة
اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو
غير داخل في القسم قبيل الواحد بالشخص اعني الواحد الذي لا يقبل القسمة الى الافراد المتشاركة اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام
اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله واما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون الاضافة
الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة يعبر عنها بقول
مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة والمفارق او جزءه والا فنقطة تخصيصه ان كان له مفهوم زائد فهو
ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فالنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد
عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق تخصيصه ان
لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار كخط
ان قبل القسمة بالذات او جسم تخصيصه ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى والا فيرد النقض بها لكن
يرد النقض بالجبل في احدهما على تقدير نفي الهيولى والجسم البسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة بالحقائق او مركب ان انقسم اليها
ونقض الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في موضوع الوحدة الذي لا يكون موضوعا للكثرة والجسم المركب واحد
من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول
بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد
بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى
من الواحد بالوحدة الوضعية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو بلفظ
مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد به الحمل اي الحمل بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض
افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض في الحملية على ما سبق من معنى
ان هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فيتبع اقسام الوحدة تحقق اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة
فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه
الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذلك كل مفهوم اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم او ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصيته بعد ما يكون قليل
الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وانقسامها انما لا يندرج في هو هو غير ملايم والوحدة في الوصف

الثنية

العرضي

العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة
والاتحاد محال اي اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة
الاتصالية كما اذا صب الماء من اناء في اناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون
والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كالجسم سوادا او بياضا فصار ابيض
سوادا جاز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع بديهة
الاول لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يكونا
موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا
ذاتا ووجودا الثاني لو جاز اتحادهما فقبل الاتحاد كان لكل واحد منهما تشخص متشخص امتاز به عن الاخر
فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد تشخص بتشخص امتاز به عن
الاخر فهما تشخصان متمايزان لا واحدا وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص فرده
زوال التشخص بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان
يقال هي قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من
التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون
هو نفسهما فالهوهو يستدعي جهتين تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان نحكم بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حمل الشيء على
نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد الكم الذي يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا
اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فانه المعنى اللغوي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد يتقوم
بوحدات لا باعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة بست مرات لا بثلثة فان تقومها بالثلثين ليس اولى
من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قيل هذا ان يكون

وثلثة

كل واحد منهما متقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك
بينهما الذي هو حقيقة السنة هو الوحدات في ذكر افراد ما لا يطلق يقال تقومها بالوحدات لا يصح لسبق اول بين تقومها (يقوم)
بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انها لازم على كل حال
والبعض يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت حدا انها
غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من
تلك الاعداد داخلا في حقيقتها **واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع**
من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف
اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر
وهكذا كلما اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا يتناهى الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع
لا يكون فوقه نوع اخر **مختلفة الحقايق** بين انواع العدد لاختلافها باللوازم كالعمر والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **وكل واحد منها اي من انواع**
العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط **يحكم به** اي بذلك
النوع من العدد **العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما**
بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم
اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا **والوحدة قد يعرض لذاتها ولمقابلها**
فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان لكل منها وجودا ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما
سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات **بل ينقطع بانقطاع الاعتبار**
على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية **وقد يعرض لها شركة** فان وحدة زيد تشارك
وحدة عمرو في مطلق الوحدة **فيتخصص** اي يتميز كل منهما عن الاخرى **بالمتشخص** اي بما اضيف
هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان
يعرض الاضافة يسمى مضافا مشهورا بالايقال الوحدة نفسها اليه اضافة حتى يكون معروضها مضافا
مشهورا بل غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لمعروضها (المحل من المتن)
ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهورا وقد ذكروا في شرحه هذا المقصد من المحصل **وكذا**
المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز بمشاركتها بمعروضها **ويضاف الوحدة الى معروضها**
باعتبارين والى ما يقابلها باعتبار ثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس
الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة لها وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة
وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة
وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها كذلك الثالثة **وكذا المقابل** اي الكثرة ايضا تعرض

لها

لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لموصوفها وحالة فيه ومقابلة للوحدة **ويعرض لها** اي لمقابل الوحدة مما
يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بما ههنا نوعا من انواع التقابل **المتنوع الى انواعه الاربعة**
وهو تقابل السلب والايجاب فهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول
ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية
فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان
اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما
وخرج بقيد وحدة المحل مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتخالفان
اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان
الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات
واحدة وان كانا في وقتين فخرج بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون
احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه وحدة نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة
فان اعتبر قبول الجنس بحسب في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية
فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبول الاعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبول الجنس كالعمى
للاكمه او جنس النوع كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم النامي
قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب
فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يتمايز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار
النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية الى المحل القابل وهذا معنى قوله
خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهما الضدان
المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان
متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما تلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضد
بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي مما من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب اعترض عليه اما اولا
فلجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه مع العدم

وبعد امتناع الاجتماع في محل واحد
والمحلاوة مما يمكن اجتماعهما

بلان

المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر
عما هو قابل له فان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد
به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب قوله فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد
العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما
العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم
اجتماعهما انه لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل
العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم
قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه
وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا
فلان قوله اما اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل
انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين زمانا فليس الاختلاف
بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب
الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب
عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وبما ذكر بيان واما
انتفاؤه كذا وكذا فاخص من مطلق انتفائه والتقابل في الاخص باي معنى لا يلزم حقيقة العام واما رابعا فلان
قوله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب
القابلية مع العمى يقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فنقض الغرض حاصل اذ غرضنا اثبات تقابل بين
العدمين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن الكلام ليس فيه انما
الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما خامسا فبان عدم اللازم تقابل وجود
الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب ايضا المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما هو رفع الوجودي واجيب
بان المتقابلين متعاقبان على محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل
بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل ما وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الاوز مع انتفاء السخونة لا
لماهيته وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب
واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي و
العدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص
وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني
عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر قوم المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكره وذلك

ايضا

ايضا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم هو
امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا
فلا يرد حمل الحيوان والانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي السواد واللاسواد فانه يمتنع اجتماعهما بحسب
الحلول في محل فانه قبيل من التقابل الحقيقي في التضاد كما كانت نقيض التضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض
لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان ومنه قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ان الكلي
السالب يقابل الكلي الموجب تقابلا غير نقيض بل هو مقابل له من حيث هو سالب محمولا مقابلا في نفسه
التقابل تضاد واذا كان المتقابلان بهذا المعنى يمتنعان صدقا معا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور مع انه
كلام مع انه لا يتصور ورود التضاد بالحمل فيما يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ
المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار التضايف فحمل الامور الذهنية
قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين العنوانين على موضوع واحد في
زمان واحد محال وقال ايضا ان معنى التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء
كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في
نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر
صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق ومع اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى
قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة الى القضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس
ح هو مفهوم كذا لا مقيدا بمفهوم الفرس فلا سلب في الحقيقة بينهما اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة
لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن هناك ما
وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان
على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان
بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومي السواد واللاسواد المأخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب
والايجاب اما ان يكونا بحسب ... الموضوع او لا موضوع فلا يتصور ورود ... الاعلى نسبة ... قول المصنف وهو
راجع الى القول والعقد يعني الايجاب والسلب كانا معقولين واردين على النسبة التي هي معقولة ايضا فاذا حصلا
في العقل كان لكل واحد منهما عقد اي اعتقاد واذا عبر عنهما بعبارة كان لكل من العبارتين قول لا فشل مفهومي السواد
واللاسواد اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب وايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل الايجاب والسلب فظاهر

بسيط ومركب

ن

الاخير

مراد

انه ليس من الاقسام الاربعة الباقية فيوجد تقابل خارج من الاقسام الاربعة وبما نقلنا من الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يندفع ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا
كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان
الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسانية فلم عده الشيخ
من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل
الاخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا اما السلب الكلي فهو
رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي والسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما ضدان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكره
اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل انه يشترك مع الضد من حيث امتناع الاجتماع
مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا انهما من قبيل
هذه المتقابلات تضاد اذ كان التقابل انما هو لانهما يختلفان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في الاعيان
الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانهما من النسبة الحكمية التي هي امور
عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التضايف جنس
المتقابلين فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحت والفوق والتماس وغيرها فكيف يكون قسما مندرجا
تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس ان التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف
قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لجنسه
من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس
الجنس اخص منه بالحقيقة فيكون المعروض اعم والعارض فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص
اخص وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو فرد من افراد التضايف اخص منه واما من حيث الصدق
الحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على الافراد
كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وانه لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر كونه فردا من افراده اندراج افراده وكذلك المفهوم تحت
الاخر وكذا الحال بين معنى التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث
هو مندرج تحت التضايف فرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان للمفهوم الافراد المندرج فيه
مندرجا كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل انه لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق
عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض للاقسام لم يلزم صدق التضايف
الا على عارض تلك الاقسام وعليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فلا

ثم مقصود ما هكذا قيل واقول فيه نظر لان منشأ السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على
ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها
ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا
وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف
يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك
باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من
مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لجهة من التضايف اخص منه ولكن الشكل في قوله
ومقوليته بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من
ان الشك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال انه تكلم بشيء صحح في الابحاث الاعتبارية
او يقال اطلق الجنس على الاعم الى ان يجيء ويستدل على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان تعقلها
بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا في التضايف كان لا يتوقف في التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام
انا قد نتعقل المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر انه
انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام
في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض تلك الذوات واشدها السلب فهو يعني ان
التقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان منافي الشيء اما رفعه او مستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء عقلا ولا شك ان
منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم
بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعا
فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا الذات ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر
مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر
ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فيجوز ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط
ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن
جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك ان يرتفع اعتقاده انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين
الايجاب والسلب وان المنافات فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني
ان سلب الخير مثلا انما ينافي اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة فلا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان
على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا الخير منافي السلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة
متحققة من الجانبين الخير ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولا الخير منافي ايجابه في سلبه كان التقابل الحق بين السلب
والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الايجاب

ان اصدق قولنا لا انسان في ايجاب الجزء الاسلبية وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافي سلب
واما الحصار منافيه في السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشيء ينافي ايجاب الخير والمسلم الحصار ينافي الايجاب الجزئي سلب
لزم انه لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى لان التقدير انه ليس ثمة منافاة اقوى والاقوى لا يدان من شيء هو اقوى منه
الثالث ان الخير مثلا يقتضي بعقبه انه خير وبعقبه انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير و
انه ليس بخير رافع لمقتضاه انه خير ومقتضاه انه شر رافع لمقتضاه انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى بمعاندة من الرافع للامر
العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض
لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة فتقاربه في ان شر الخير لانا نقول المنافاة القوية تستحق
بالواسطة شيئا اقوى من ان تستحق المنافاة الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشد ما
فيه التشكيك وجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف هي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يقود غاية خلاف فوق
فوق التنافي الذاتي بانه يكون ناصه صريح سلب الاخر مع انه في ذلك الشرط انما هو في التضاد الحقيقي والتنا
انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان
اراد بالزيادة غاية الخلاف فاجره عاجر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى
كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في افراد من الحركة والسكون والحرارة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب
والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض
اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى فانه قد يعيبه بعض المحققين بان التناقض لا يختص
بالقضايا بل يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرج عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض
بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصوا الحكم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على
جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولا تعلق لهم بالتناقض بين
المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا بحيث صار قياس الخلف الموقوف عليه من
عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس ونتائج الاقيسة لا جرم حصروا نظرهم
بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمعنيين المتنافيين لذاتهما
اجتماعا وارتفاعا ليس الا كما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا ولم يعتبر معه صدق على شيء
ومفهوم السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كالفرس في صدق القضايا فلا يكونان متناقضين لان المعنيين المتنافيين لذاتهما اجتماعا وارتفاعا كما ذكرنا من ان
مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمعنيين المتنافيين
لذاتهما وعلى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في العموم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر وكان في نفسه شيء
بما هو عين جميع ما سواه كالانسان واللاانسان فان المفهومين على الوجه المذكور متناقضان وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه

الثالث ورد

سواء

سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لما قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسميته بمعنى بلفظ الى تغيير ذلك اللفظ بمعنى اخر بل وفي ذلك المعنى
ويتحقق التناقض في القضايا بشروط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على
شرط فان كل مفهوم رفعه بطريق السلب يكون نقيضا من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه لكن
التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة
المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وزيد ليس بحجر او زيد ضاحك نهارا او
ليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط
كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل
وبالعكس فانه يصدقان معا وهذا الذي الاشتراط بتلك الشرائط انما هو في القضايا الشخصية واما القضايا
المحصورة فبشرط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي شرط وفيها شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم
اي في الكلية والجزئية بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية يعني انه يتحقق
ويكون مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب القضيتين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتان تصادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات
يشترط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما لا صدقا ولا
كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة [illegible] مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء
من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف
بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا تتناقضان
في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة متناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان [illegible]
بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة متناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية
رفعها بعينها فاذا اعتبر في اصل القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في
نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة
بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين ولان
رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلم
ايضا ان اختلاف الجهة على الوجه [illegible] فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فما فائدة نقيض القضية
انه يتبع [illegible] في ذلك [illegible] الشرائط
المذكورة الى التفصيل الذي يورده المنطقيون في [illegible] فان النقيضين [illegible]

تحقق

يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في النقيضين انهما متناقضان وليس كذلك وبيانه بمثال قولنا الفرس ساكن مع قولنا الفرس ليس بساكن يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد فيهما بحسب القوة والفعل فاشترط الوحدات الثمان لتفصيل ذلك المجمل اعني اتحاد النقيضين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين النقيضين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الموضوع والمحمول او الى الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت للمقصود وهو واما اشتراط الاختلاف في الكم فلما علمت انه لو رفع الايجاب الكلي جزئيا وقع الايجاب الجزئي سلب كلي وصحت الصفة انه قد يظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالايجاب والسلب والى محل ان اشتراط الشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والغلط في النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في التمييز بين النقيض وغيره من تلك التفصيلات الغفلة او لوازمها المساوية لها حتى يكون نقيضهم في التناقضات قضايا بالفعل معقولة وسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله في الموجهات يشترط ما شرط لم يرد به ان الملفوظات الشخصية والمحصورة متناقضتين بعضها بعضا وبكل المتحقق التناقض فيها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان وان كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين الملفوظات بل المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبار بحسب كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض فيها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض في القضايا بشرائطه تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشروطها لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظر ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم حصل مجموعه في القضايا كميت النقيضة معدولة زعم بعضهم ان العدول لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول كقولك زيد غير بصير لفظ محصل مع نفي في القضية المعدولة انه لا يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان العدول لا بد ان يكون محمولها عدميا اي معنى في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي يقابل الوجودية لا صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة فيمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فيكذبان لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب ومثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض والابعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بما هو متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما

اي وحدة النسبة

نقيض من الطرف

يقال

يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما في الفلك الذي لا ثقيل ولا خفيف فلم يوجد السلب الطرفين مثالا ثابتا لحالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يتعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان كثرت لا تكون غاية الخلاف الا بين الاثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا يعتد بما في تلك من الاستقراء ولا اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة متضادان مع كونهما جنسين للانواع الكثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فالجواب ان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانها قد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل من العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب نقض مقدر تقريره ان يقال كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع التضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول الاخيرة ليست تحت جنس واحد فلا يكون الضدان تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود متغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا متغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة باعتبار العقل لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الخيرية والفضيلة فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل من الامور العدمية بمعنى ما يكون العدم جزء مفهومهما كما في مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان ما يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان ولكل من الجنس والفصل ايضا وجود في الاعيان بهذا المعنى واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد المقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للتضايف ولم يبين احكامه لان بحث التضايف سيجيء مفصلا في مبحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فلا يصدق على غيرها من العلل اذ الصدور يختص بها فاما انها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال الصورة قد تحصل في الخشب مع ان السرير ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السريرية الهيئة اذا حصلت فيحصل

رسالة ابن

بالفعل قطعا وليست الماهية في الخشب عين تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه
لما لم تكن هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وللزم تحقق فرد السيف بالفعل على ان
صورة السيف لم تتحقق هيهنا والصواب في الجواب ان يقال الامر ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون
الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها الشيء بالفعل او بالقوة وبما ذكرنا ان العلتين
داخلتان في قوامهما كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين وان شاركتا
اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله
الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود
لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا في المركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله فائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وعرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما
بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود وظهر ان معنى الغاية علة فاعلية العلة
والمعلولية بالقياس الى الشيء الواحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء
انه علة تامة كما او آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور انه علة تامة وان افترقا الجميع ما افترقا
للعرض ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في
تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار الامكان لحصول مع العلة فان تركيب الى التام لا يلزم عند الاحتياج الى
الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة ولا شك ان مع ذلك لا يعتبر الامكان مع
الفاعل فردا قول هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة
التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة يكون صفة للمعلول معتبرا فيه لم يلزم محذور اصلا والحق ان
كان الامكان شرطا لتأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي هيئته يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق
لفظ العلة عليها بنوع من التسامح الا ان يقال ذلك اصطلاح او وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج
اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء
معدومة لانعدام الكل بانعدام الجزء وهو ظاهر البطلان لان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا
يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف
عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران
عدم معه فلا يلزم تأثير المعدوم في الوجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود

وان

وان كان مقرونا بالشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب
المانع عن الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء او قوام يمكن النفوذ فيه كعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان ما له دخل
في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا او بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب ان لا يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان
يوجد اولا ثم يعدم والفرض من حصر العلل في الاربع باشتراط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعين
المعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يضع الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وعدم
المانع مثل زوال الرطوبة للاحتراق والمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا
اليه وخارج عن العلل الاربع لانه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء اجيب بانها حقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل بها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو الفاعل المستقل بالفاعلية
التأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها
من تتمة المادة وربما يقال ان المراد بالفاعل هو المستقل في الفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول لا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا شك في عدم الحصر في الاقسام الا وجوديا في
عليه التقسيم ولا يصدق على شيء من الاقسام ويمكن ان يدفع بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الذي به الشيء والى الفاعل
بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا بواسطة احتياجه اليهما فيكون تلك المذكورات من العلل بواسطة
على الشيء بلا واسطة ولكن يبقى شيء وهو ان كل ما ذكر ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في
مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر
وهو الغاية ومنهم من خص القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وذلك انه قال في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود
الشيء اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود واما ما لاجله الوجود واما لا هذا ولا ذاك ومع اما ان يكون وجوده موقوفا
عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا
خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما هو يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة
مطلقا يراد بها الفاعلية ويذكر اربابها في باب ... وربما ... يقال العلة الالهية ... ويقال للمادية مادة وطينة
ويقال للغائية غاية وعرض فالفاعل سبب للتأثير وعند وجوده كل جميع جهات التأثير يجب وجود
المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول الا
فلو تخلف وجوده عنه في زمان وعدمه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاول لم يكن
مجتمعا ما فرضناه مجتمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان نسبة الاصل الى ... مشتركا بينها
الزمانين وبهذا يندفع ما قيل من انه لم لا يكون مختار يرجحها بلا مرجح من المختار ... زعم بعضهم ان التسلسل انما هو الترجيح بلا مرجح

لانا نفرض ان ارادتنا وتعلقها لكونه من شرائط التاثير موجودة في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح فعله في احد
الزمانين فيكون الوجود الموقوع في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب
مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول في الوقت من جواز استناد
القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول
لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال يجب وجود المعلول عنده وجود
العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون سابقا عليه لانا نقول اذا اوجد الفاعل جميع
ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده علية او بعده بزمان فان كان الاول
ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ
لا سبيل الى الاستناد بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا
لوجود فاعل ممكن فوجوده بعد وجود الفاعل ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح
بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف تاثيره عليه
بزمان محال بل يجب مقارنتهما ولكن نمنع التعين ان يكون وجوده مقارنا لوجوده محالا ولا يجب تاخره عنه
فهو معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف
عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع
عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فانه
قبل الضرورة فالحق ان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او
متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة فلا يكون الا بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير
بعدية زمانية ولا يجوز بقاء المعلول بعدها اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير العدمي من المادة والصورة والشرط وعدم المانع
والى هذا اشار بقوله وان جاز في العدمي اما المادة والصورة فلا شبهة ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء
الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلانه لا يبقى المعلول بعدها لان الامكان متحقق في
جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في
جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال
شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيلزم تحقق
المحتاج بدون المحتاج اليه وانه لم يكن حينئذ اليه واما العدمي فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث
عدم الطاري على وجوده فبعد عدم الطاري تحقق تمام العلة فلا يكون زوال العدمي منتفيا لزوال المعلول بل مقتضيا
الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام العدمي حال وجود المعلول وعبارة المتن تدل على عدم الوجوب
قلت لعل المراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما ذكر الجواز رعاية لمقابلة الاجواز

فافهم

اقول يمكن ان يقال فيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام العدمي حال وجود المعلول وليس كذلك
بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد العدمي حتى لو قال بدل قوله وان جاز في العدمي وان وجب في
العدمي يعني وان وجب بقاء المعلول بعد العدمي لاستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو قيل يجب وجود المعلول
بعد العدمي لان تمام العلة يتم بانتفائه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في العدمي وان جاز كان
الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان العلة البعيدة يجب انتفاؤها لحصول العلة القريبة ولا يجوز ان يجامع وجود المعلول
بخلاف العلة القريبة فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان العلة سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول
لان العدم يلزم كاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان
يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل كما تقرر وايضا لا يجوز ان يجامعه والعدم فهو مان
هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علته لا الى العلة الموجدة له اولا حين يتقدم بانعدامها
ومن الجايز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احداهما ثم انعدمت فوجدت
الاخرى في زمان انعدام الاول فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام
على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يكون
مقارنا لشرط اخر واجيب بانه لا يستلزم في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل حتى
الامتناع بان يكون لكل واحدة منهما بحيث لو وجدت حال انفراده وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدهما
بعد انعدام العلتين فيوجد المعلول ثم انعدمت هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ينعدم
بانعدام الاولى ثم وجد بالثاني لزم اعادة المعدوم وانه ممتنع فيعدم كان اصل الوجود حاصلا بالايجاد
الاول والكلام انما في الاستقلال وحينئذ وجب ان يكون معتمدة للمعلول في اصل الوجود والبقاء فيلزم تحصيل الحاصل ولا
يمكن ان يقال بانها تفيد بقاء الوجود والعلة بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والعبد ... فظهر ان
المستقلتين لا يكون ... ان يكون ... احدهما ... ان امكن ان
يوجد بالاول ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلل الفاعلية اذ لابد لكل واحد من الفاعلين من تاثير
دون تعدد الشرائط مع وحدة الفاعل لان الحاصل ... تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما
بعينه لم يكن حينئذ شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما لا بعينه فهو من ذاتها يكون
التاثير الشرط ... او نحوهما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع
مركبا من شيئين ... فان تاثيره ... احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان ... احد
العدمين ... فذلك العدم ويكون تاثيره المتوقف على ... عدم ... قوله
اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل انما انعدم علة الاولى ... المعلول
بذلك السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود في
الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده ... استقلالها فلا ينتفي ذلك وان اراد باصل الوجود ...

اقول

من ان يكون في الزمان السابق او غيره مختار انها يفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان
وجود العلة الثانية فقد يلزم تحصيل الحاصل فلا نسلم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي
هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة
الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود
المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان
يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل
زمان او وجود العلتين زمانا فلزم استمرار وجود المعلول فصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة الثانية
فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه يوجد علة اخرى
تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى فقد يلزم ان لا يكون العلة الاولى مستقلة قلنا لا يضرنا كونها مستقلة
اذ المطلوب ابطال جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على
امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الآلة
ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير
الشرط بخصوصية الاخرى تاثيرا آخر ممنوع لم لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق
انه لا امتناع في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان
يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها
فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة او لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشروط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد
وفيه ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له دخل في وجود الابن فهو اما فاعل او جزؤه
او شرط مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية وشرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل
ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادته المخصوصة وحركته معينة علة فاعلية او شرط
يتم بالعلة الثانية لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يعد المادة
لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدا الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا علته فواعل
غير الاب وفي ذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء يعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من
المبادي ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن هناك شرط ولا آلة
لم يجز منه الا ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات و
جوازه في الفاعل المختار كله مما اتفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدا الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا

تعدد

تعدد ارادته وتعلقاتها على ما ذهب اليه المتكلمون كان جاز ان يصدر عنه اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او
تعلقاتها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه وفيتنازعا فيه والحق
الكلام بوجوه الاول انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي
كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا او خارجا عنه واحدا او ثنتان جاز فرع احديهما
وكان الاخر فرعا لزم التسلسل في المرجح لان المصدرية الخارجة لكن ان [illegible] الغير الواحد الحقيقي والا لم يكن وجوده مصدرا للتعدد فلا
يكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب بالنقض تقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي شيء فان مصدريته لذلك الشيء مغايرة له لكونها نسبة بينه وبين غيره فهي اما داخل
فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له كما ذكرنا وينقل الكلام الى مصدريته حتى يلزم التسلسل ونقول كان الصادر شيئين
احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الاثر واحدا وهو خلاف ما ذهبتم من ان الواحد لا يصدر عنه
الى العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المصدر قيل الاولى ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
باعتبارها يصدر عنها المعلول المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاء العلة لذلك المعلول
باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان النار يصدر عنها البرودة فلا بد ان يكون لها مع
البرودة خصوصية لا يكون لها مع غيرها ويجب ذلك بحيث يصدر البرودة عنها دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك
الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول ح فيعبر عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة
بالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة فما هو المقصود في هذا المقام
حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليه الاشكال لانا نعلم انه لكن لم يتقيد بها لا في بيان مخصوص له
ارتباط وتعلق واقتضاء مع المعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره ولعل التعبير عنه الى ذلك المعنى
الا ويجوز التجوز مما لا ينكر فالجواب منع الشيء وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى الذي
بين في ان ذات المصدر بلا خلاف وان تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين
ذات المصدر لما عرفت ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم ان يكون احدهما الا [illegible] خارجة عنه معلولا
له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون للذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة
متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غيرها من تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة وقولكم في الحقيقة تلك
الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان
يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل احدهما امرا عدميا له خصوصية مع معلول معين من حيث هو
عدمي او وجودي خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بها
ما له دخل في الصدور فسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لاحتمال اشتراط الخ
ليس منع المقتضي على وجود الخصوصية بل كيفية تقدمها على المعلول اذ لا يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول الم

لمصدر

اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه
لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب الشيء عن الشيء
امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل المسلوب والمسلوب عنه فيتعدد بتعدده ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده
فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب
تعالى يجب ان يتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف
لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال
منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا اذا رأينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا
بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا لما رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا سخونة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي يصدر عنه الاثنان كا و ب مثلا لكان مصدر ا وما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب
ممن يفني عمره في المنطق ليعصم عن الغلط ثم يهمله في هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان
ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم
يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم
جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر
معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب انه ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بذاته وماهية فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات شيء اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للامور الخارجية
ولما كان ظاهر انها ليست علة بالاستقلال بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى
مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ الممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كان دورا وفيه انا قد قلنا ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق
شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والتمم في شرح الاشارات فذهبنا

لزم الدور ورد الاعتراض بان ثبوتها لا يتوقف
على ثبوت الغير

كيف تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ ومعلوله
شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج ومن ب
وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى اشتراك آ شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس وبتوسط ج ب
د معا سادس ومن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع ومن ج وحده عاشر ومن
د وحده حادي عشر ومن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء وكجهتي ب مع آ وج مع آ ود مع آ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد
ما في هذه المرتبة اضعاف ما فرضناه ثم اذا جاوزنا هذه المرتبة صار وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة لا الى
ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات
الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد
على هذا الوجه ما اعترض الوارد على الوجه الاول **وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية**
لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة و
ذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى
مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على الاجتماع لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة اذ معنى استقلال العلة انه
لا يشترك في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على
شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى انه يقع بعض افراده
ببعضها وبعضها بغيره فيكون المحتاج الى كل منهما غير المحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه
عنه بعينه اورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم
يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة
استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جانب المعلول بل من
جهة تلك العلة المعينة فان الحاجة المطلقة من جانب المعلول والتعيين من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بانه لو ذكر من احتياج
المعلول الى العلة انما يجب يكون التعيين من جانب العلة انما هو لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها
فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه فيلزم الخ بل الى احدهما
لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والاصل انه لا يجوز ان يكون الاستناد الى الاحد بعينه باسباب اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المعلول اليها كذلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا
الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى احدهما وهذا الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوص كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو لازم منهما فلا يلزم الا دليل الاول

الى مرتبة رابعة او خامسة او زيادة عليها

قلنا انا نختار في الدليل الثاني شق ارتفاع الدور وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من
المحذورات المذكورة في الدليل الثاني لانا نختار هو الشق الثالث وانما نقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تستغني
كل واحدة منهما احتياج المعلول الى الاخرى بما على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها
ويلزم ما ذكرناه هنا اذ لم يكن بل تواردتا على سبيل البدل لما اشبهنا او على التعاقب لا يلزم محذور اذ التعيين بالعلية على
تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي بالوجود فرع كونه التي لم توجد بعده او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية
لا احتياج لها الى العلة الا الاستغناء عنها بعد لانهما انما يكونان للوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد
بدونها واحتياجها اليها ان لا يوجد بدونها فلا يكون توجد الا يتقف شيء منها والطبايع لا وجود لها في الخارج وانما
الوجود فيه لاشخاصها وقول الحكماء ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل
متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك في
البلدان اي العلة والمعلول يستندان **الى المعقولات** اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا
لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل **وبينهما تقابل التضايف**
وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون الشيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعقل الثاني
ولا ينعكسان اي العلة والمعلول **فيهما** اي العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغيره
ولا المعلول علة لعلته كذلك وهذا ان القياس متلازمان وهذا هو الدور الباطل لما مر ولم يذكروا دليلا على بطلانه كما ذكر
على بطلان التسلسل فكانه بديهي او بديهيته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة
لعلته لكان متقدما على ما يتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات فنقول معنى التقدم بالذات انه لما كان نفس العلة كان فكذلك لزم تقدم الشيء على نفسه جاريا مجرى قولك
لزم علية الشيء لعلته وهو محل النزاع فيكون مصادرة على المطلوب وان كان مخالفا في اللفظ وان كان في معنى التقدم امرا وراء المذكور
فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره بان قامة الدليل عليه ثانيا [illegible] وراء المنع في القضية اذ هو بتقدير ما كان التقدم بمعنى سوى
العلية ولمن سلمنا ان العلة [illegible] ان ذلك المعنى ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير
الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة
لا يتصور الا بين شيئين ثم قال والاولى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة ما لم يجب لم يوجد
معلولها ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول العيني لا يستلزم علته بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متنافيان واذا كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تختلف النسبة بحسب التغاير الاعتباري الاول
فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان بشيء منها يتساويان فيختلفان بالوجوب والامكان والجواب عنه
بانه اذا اختلف الجهة لا يكون ما نحن بصدده ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور والدور بالا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان
الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة
ولا يندفع في ذلك انه يترتب على كونه مفتقرا جهة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه جهة اخرى لا مغايرة الا الى ما نحن بصدده

فان

فان فيما احدى الشيئين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بان ان اراد
بالافتقار في الدليل الاول وبه امتناع الانفكاك مطلقا فنقد بعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين جائز اذ امتناع انفكاك
كل من الشيئين من الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكسه بهذا المعنى بين العلة والمعلول
ان امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه والمحذور فيه ان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع منشا الافتقار بان توقف المفتقر عليه
المفتقر اليه جار في الثاني فما جاء من الشبهة في التقدم بعينها اذ نقول ان اريد بتاخر المعلول عن العلة ان كان
فلذلك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر لزم فكذلك كل واحدة منهما معلول للآخر وهو عين النزاع فيه وان
اريد به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين الاول والثاني الاول والجواب منشا
تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتيبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا
يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك
ترتيب بين المعلول على العلة بالفاء ويسمى ذلك وهذا المعنى يقال بالنسبة الى العلة كونها علة ومتقدما وما نسبة اليه مفتقرا اليه ومتوقفا
عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا ومتوقفا في الحاصل انه لو كان الشيء علة لعلته لزم كونه
علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره
الى نفسه وذلك باطل بالضرورة فان قيل الضرورة ممنوعة وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان
يكون محتاجا الى ما يحتاج اليه ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم توجد العلة البعيدة والا لزم تخلف الشيء
عن العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان من جهة كل واحد منهما علة لوجود الآخر ومن جهة احدهما علة لوجود
الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا الضرورة جزمي والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة
البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة
وبطلانه ظاهر وان يكون جهة الشيء علة لما هو علة لوجوده مع ظهور البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة
لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها وليس كذلك فيما نحن فيه اعني الدور والحاصل ان توقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحدة منها اي من تلك
السلسلة **ممتنع الحصول بدون علة واجبة** وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى
علة يجب اولا فيوجد وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول **لكن الواجب بالغير** يمتنع
ايضا اي يمتنع الحصول بدون علة لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكنات بحيث سيمنا
فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من جوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة
واجبة لذاتها مصادرة **وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل**
منها شيء اي هو برهان التطبيق وعليه المعول في كل ما هي متناهية تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير
النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين مثلا وعلة معينة الى ما فوق من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله

بعدد متناه فنطبق بين الجملتين اللتين قد فصلت منهما احاد متناهية والجملة الاولى التي لم ينفصل منها تلك الاحاد اي نطبق
الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاولى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من
التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم
تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه واعترض بانا نختار ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون لازما في المتناهي واما في غيره فيكون لعدم التناهي وايضا انما لزم من
الجميع اي من اللاتناهي العلل والمعلولات من حيث هو بعدد متناه منها حتى يحصل جملتان اولى ومن ثم انقطاع فاذا
على الاولى على الوجه المخصوص فيكون الجميع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من افراده فان الجميع تمام وزيد
عليه وكل واحد من اجزائه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث الى ما لا نهاية والنفوس الناطقة
فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل حقيقتين
اما متساويان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع ومن الثاني بانا اذا كان الجميع
محالا لابد ان يكون شيء من افراده واجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا ومن النقض
بانها من الاعتبارات العقلية ولا يتصور في الوجود من العدديات الا ما هي متناهية ومن النفوس بالبناء على
النفاسية الوجود وكذا لو كانت الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على
استحالة لا تناهيها وان اجراء برهان التطبيق فيها وصرح الحكم بذلك في بحث حدوث العالم واما الحكماء الشرطون
على استحالة لا تناهي اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فيقولون بانها اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل
كان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني
وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد واحد منهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا
كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا و
لم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى
واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه
حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر اللغو بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما ذكرنا بانك ان توهم
التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا اطبقت طرف احد الحبلين على
طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد
في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا

كانت

كانت الجملتان موجودتين معا من الامور المتكثرة وانه لم يكن بين احادهما ترتيب العقل يفرض ذلك الكثير واقعا حتى يظهر
اللغو ولا ينتج في ذلك الغرض بل يلاحظ احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك الكثير ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء كان بينها ترتيب اولا ولان التطبيق باعتبار
النسبتين يجب ان يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما لوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على
الاخرى من حيث السبق بهذا برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة الموجودة اذ كان الشيء
في جانب العلل العلة المحضة اذ كان الشيء من جانب المعلولات ونحمل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول والتي تحته على
التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات فيلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف
العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة
على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها
برتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار
يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد العلل والمعلولات
باسرها بحيث لم يبق بينها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من
افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علته متقدمة عليه بل
واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فتزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع
السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلول اخر فوقها وعلى هذا
ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول فيلزم على قياس ما تقدم
زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع
ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء وهو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة
برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج شيء منها
فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من
اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه
وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤه وهو ايضا محال لاستلزامه كونه علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة
المستقلة للمركب من الافراد الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض افراده شيئا اخر لتوقف
حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد انتفى لان العلة المستقلة للمركب
من الافراد الممكنة يجب ان يكون علة لكل فرد منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج فردا من افراد السلسلة ولا يكون

ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والالزم [illegible] انحصار علل معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد
فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى جزء منها الى غير النهاية هف وايضا لو لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة
كما انها في تلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لابد منها
لجملة السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك
الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته وكفى بهذا استحالة
قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزء منها الذي ليس نفس ذاته وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كون بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول
المركب مستندا الى غيره فاعلا كما في الخشب من السرير لانا قد فرضنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله
المستقل ليس هو النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة الاولى بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بنفسها
انا احتياج العلة الى ما هو علة لما يوجد بها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها في
الايجاد وعلى المقدمة الثانية بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه ان اريد انها بنفسها
علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء بعينها هي علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يوجد اجزاؤه
شيئا فشيئا كالخشبات للسرير والهيئة الاجتماعية تعقد وتنشأ الجزء الاول ثم لم يوجد العلة المستقلة التي فرضنا
علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن علته
المستقلة بالايجاد وقد ظهر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون
كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج منها اذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كان علته
المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف فهذا
فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اذ لا يمتنع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ منها جزء انها يجوز ان يكون علة
بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كان كل منها معروضا للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج منها الا المعلول الاخير المحض وهو الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب
المتناهي ولنا ان نعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة
يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علة للمجموع الذي فضل عليه
من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله الى لا نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالايجاد للسلسلة
لانه يحتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض
فلا يوجد للسلسلة الا باحاد من تلك العلل ولا ان يكون في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض
ايضا قلنا هذا ممنوع في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج عما يتحقق
وقد فرضنا ان كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول
من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه

علة او

بان يكون

بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا فلا يتم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره
من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بالايجاد والجملة يحتاج في الايجاد الى معاون خارج وهو علة القريبة
وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولكم انها ممكن موجود عبارة بل هي ممكنات
تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل
الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر لكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك
العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات
الاحاد غير وجود كل واحد منها فان اريد التفصيل فهذا وان قوله ولان المجموع [illegible] انه اراد بالتامة جميع
ما يحتاج اليه الشيء فنقول فيمنع فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فجاز ان يكون بعضه علة فوق لان
المؤثر في المجموع الا وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية
وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود [illegible]
وجدا احد من المتضايفين الحقيقيين وجدا الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر
فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهو معلول الا ما هو المفروض
ليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم زيادة
عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر
انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون
الف مرة مثل عدة الالوف لانه يمتنع ان يوجد كل الف من الاحاد واحد اعني يكون عدة الف [illegible]
ان يكون اقل وهذا ايضا باطل لان الاحاد يشتمل على الجملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد
عليها فالاولى هي الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي
وعلى التقدير الثاني يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرضها
مقطوعا فيحصل جانب التناهي فيبنى الاثر وربما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف
متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد
على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد والتالف من تلك العدة من الالوف والتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة و
اما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب التناهي ويكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف [illegible]

[illegible]

[illegible]

فيلزم تناهي هذه الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة التي هي اجزاء الجماعة واحاد الالوف ورد بمنع المقدمة
القائلة بان هذه اما مساوية لتلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بحكم
الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان او متفاوتتان و
يتكافآن في التباين اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هاهنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية
على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في موضع وجودي تحققت
المعلولية في موضع وجودي وبالعكس بمعنى انه اذا تحققت المعلولية في موضع وجودي تحققت العلية
في موضع وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في موضع عدمي تحققت
المعلولية في موضع عدمي وبالعكس بمعنى انه اذا تحققت المعلولية في موضع عدمي تحققت العلية في موضع عدمي
وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت
العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا
فانه لما ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل
في اثباته من انه لو صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لزم
ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو
وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب
تعالى ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان
عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الوجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك
العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي علة لذلك العدمي فيتوارد علتان
على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ
من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود ولا يقال يلزم
ان يكون معلول الواجب ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط ولم يتحقق بعد والقبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا عليه امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان
عندا اي النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل والقبول الى الشيئين
اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم
للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنه وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عنه وجوده وجود المقبول بل يمكن
حصوله فيه وبدله لانا اذا اردنا ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع وجود موانعه صار بالفعل موصوفا

بالفاعلية

بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود
المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك ان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا
في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث
انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء
واحد من جهة واحدة يلزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول هو مدفوع بان
امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة
القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما
الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته
يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه مح
وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وجاز ان يختلفا فيها و
لا يجب صدق احد المتضايفين على المصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان لذلك شيء
مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع
ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب ان يكون معلولا لعلة
ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرض علية ما لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية
لتشخص اخر والا لما تناهت الاشخاص يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لاخر فيهما
لزم ان يكون كل تشخص علة لاخر فيهما لاشتراك تلك الماهية ويلزم لا تناهي ما لا يتناهى من العناصر مرتبة موجودة معا وفيه نظر
لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون كل تشخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من شخص من العناصر لاشتماله على الماهية
العنصرية علة لذلك التشخص الاخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة
ذاتية بعضها لبعض وتقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك
فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغيره لذلك الفرد من نوعه وفيه نظر لان بعض العلة الذاتية علة ما وانه يكون
علة لهيئة وحقيقة الكل يكون العلة على الهيئة بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدم بعضها دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على تشخص
اخر منها لان بعض العناصر يمكن ان يفرض متقدما بالذات على تشخص اخر وهو منه وبه العلة الذاتية لا بد وان
يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه نظر لانه يمكن فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي لجواز ان يحصل للاخر
امكان التقدم وان فرض بحسب نفس الامر ممنوع ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر يكافئ تشخصا
اخر فيكون احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والتكافؤ فان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى

الدليلين الاول والثاني انهما مبنية على ان الشيء من العناصر متساوية بحسب الهية بنوع ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص اخر والعقول لا يجوز
ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوع والاستواء في المهية على تقدير تسليمه لا يفيده ذلك لان الاستقراء الناقص
لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الفعل هو التصور
الجزئي للشيء الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون هذا التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق ينبعث من ذلك التصور ومنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشيء
اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وطلب انما ينبعث عن ادراك منافاة
في الشيء المكروه والضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان ربما
تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقية شوق فالقول بان مبادي
الافعال الاختيارية اربعة مبني على الاغلب وقد يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود
هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبة القادر اليهما على السواء ويليه القوة المحركة
المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي
لزم الدور لان التصور من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والتقييد بهذه القيود
وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تخصيصه الذي يمنع عن فرض الاشتراك
فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب البعض بان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف
على تخيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئيات في الخارج مبدا الحصول في
الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا الحصول في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الاختيارية
الى مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات
وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يمكن فيها ارادة
متعلقة بقطع جميعها لا شيء من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يتعين بها المتحرك من غير ان
يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالوصول اليها والحركة عنها بل يكفي الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة منا
لا يحتاج الى التصورات والارادات الجزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على
وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا فينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع

منا الفعل

جميعها

جميعها ثم انه يتخيل حدا او بعضا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين
ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا الى ان ينقطع بعد وصوله الى حد معين من حدوده ما يتخيل حدا اخر بعده
انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل و
ينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات
وكان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا ينقض كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات فكما ان الحركة
متوقفة لا يمنع جزئيتها ولا ينقض كليتها ولا فرق بين التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها
من علل جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة ممنوع وان كان السابق علة
اللاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجودات اجاب بقوله
بكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات
وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة
معدة اللاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان شان العلة المعدة كذلك لا يقال ان المعقول علة كيف ثم
اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من الحركات الاختيارية على مسافة ذات فرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه
الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود والاواخر في اثنائها اما للغفلة عنها او للاشتغال بفكر ثاني عن خوف
او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تعرض في المسافة او تخيل
بعضها دون بعض والاول يقتضي تصورات غير متناهية وارادات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية
وكل منتصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى من شانه ذلك لكن كل واحد يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة
فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون نسبة التخيلات الى الارادات متصلة كما زعم وجعل انقطاعها سببا
لانقطاع الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط وان الحركة
بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيان ذلك ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا
المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل
الحدود المفروضة عليها ونوع المقصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا
يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة القائلة بان لكل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين
وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع ولكن لما اشتهر هذا السؤال وما اعترض به على الجواب
ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق التاثير على القادر الوضع قال الكاتبي يشترط
في ان يصدق على القادر المادة اعني الصورة والعرض القادرين تاثيرهما بمشاركة وضع فعل [illegible] ويمنع ان يكون هو قيد لان الصور
والاعراض القادرة فيما هو [illegible] الجسم فلذلك [illegible] فيما بعد [illegible] فيكون [illegible] من
الوضع ولذلك قيل [illegible] ان الشيء [illegible]

شيء انتهى لكن لا نسلم انها لا يوجد بها وانفرض انها تؤثر بوساطة المادة ان تحقق الفعل يتوقف على المادة فذلك مسلم لان
ذلك الفاعل اعني الصورة والاعراض يتوقف عليها فيتوقف فعلها عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع
في التأثير وان اراد به ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتأثر من الموجد ويكون خصوصية ذات
الموجد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تخصصه بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في الموجد فلا يكون للوضع
مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك ايضا
فان النفس الناطقة تتأثر عما يرتسم في قواها التخيلية والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها او لغرض نسبة كالغضب
والفرح وغير ذلك مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال
من ان هذه معدات للنفس ولا كلام في المعد مدفوع بان الكل … ابداء الاعداد وهو تأثير ايضا **والتناهي**
اي ويشترط في صدق التأثير على القسر تناهي اثاره فيكون قوله والتناهي معطوفا على قوله الوضع
والغرض من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر هو العدم من كلامهم
ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في العطف الاستلزام اذ اللازم لا شتراط
بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى
اثاره كاشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الذي هو اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة
على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة والعدة والشدة يتوسل بها اثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة
على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك يعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا
تناهي اثاره الا بحسب تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي يعني عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية
للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلابد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي او اللا
تناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقص
والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج
عليه وانما الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى
اذا اختلف في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها
اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلو كانت غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في
زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان …
يكون … فتصدر باشد واقوى فلا يكون ما فرض غير متناه في الشدة والقوة خلاف المفروض عليه بانه لم لا يقع تلك
في نصف ذلك الزمان لكن … ان يكون … آخر
لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت بمقابله **والطبيعي يختلف باختلاف**
الفاعل فتساوى الصغير والكبير في القبول فاذا كانت حركاتهما مع اتحاد المبدأ عرض التناهي … الا انه …
القسري يختلف باختلاف … الصغير … الكبير …

والقوى لانها انما … وذلك بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل الطبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك الجسم بهذه … جسما من مبدا معين فحركتهما جسما اخر … بحسب الطبيعة والاكبر منه بحسب القسر … بتلك القوة بعينها …
ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركتي الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المقاومة
فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره
على مقدار … ان لا يتفاوت … لا بد لذلك التأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم
اعظم مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى واكثر اثرا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها
متجزئة بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا
حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي
لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة …
لا القوى الجسمانية الحالة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة اثارا غير متناهية
لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها
واسطة في صدور اثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم
اذ الكلام واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى
مجموع موجود في وقت بل هي كلما وجد واحد لم يوجد الاخر فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو
الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها
بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن انقطاعها وتناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال لانه لا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون
تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية
على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال وجود القوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت
فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحكم اللازم من تفاوت الحركات تناهي
ما فرض غير متناه ولسنا نلزم هذا المحكم من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكها مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة
والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت
الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية والبطاء في الطبيعة من
غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وذلك لانه اذا

ونفع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يتبع التفاوت
في العدة لان الاسرع يكون اكثر عددا وكان اكثر قطعا وعلى الثاني يتبع التفاوت في المدة اقول اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة دون
المدة بان يكون ما في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية
عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين
الصغير والكبير كلاهما متساويتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير
متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم
مح لجواز ان يكونا متساويين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركة
جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الاكثر الاقصر في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدة
فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيثبت استلزام عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور
بطلان كل مدة متواصل متصل في نفسه لا اجزاء بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء
متناهية العدد وما يقال انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة
كما يقال ان عدد الاعداد غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى عدد ولا يكون بعده عدد وكذا ما يقال
ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان الاطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركة
فاذا كانت حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة الا
لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا لانه فرض غير متناه عددا باطل ايضا لان الاطولية زمانا
الاكثر انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يقال الحركات متساوية
ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما لا يلزم لا التفاوت بين الحركتين اما
على الاول فلما مر ان العدد ان اللذان بحسب العدة متناهيا واما على الثاني فلما مر ان بها حركتا طرفي المدة
ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة فلك الشمس انقص عددا
من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد البناء والتي غير بان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حال في جسم
لا معاوقة فيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المتقابل للتحريك القسري لا يتأتى الا بالتحريك الصادر عن النفوس النباتية
والحيوانية المفعوم ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من عناصر بطلاقة عن معاوقات متغيرها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر من تلك
النفوس بسبب تلك المعاوقات الى الصغر في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الحركتين
وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالا مما ذكرناه من الجسم حيث فيه قوة
لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم ومثله لا نسلم انه يستلزم ان التفاوت بين حركتي الجسمين

القسريين

القسريين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت
بين الطبيعتين ونسبة الطبيعة على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من المطالب
بناها على اصلهم حيث يثبتون العقول الجسمانية تأثيرا واما انما هو بوسايط والحركات الى الله تعالى ابتداء فلا يتوجه
عليهم سواء فهم مما مر من هذا البحث **والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وفعله**
ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال
صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان
كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول
بطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لوجودها لما سيجي ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لكان
كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لما علم مما سبق بان الصورة شريكة لشيء آخر وكلاهما علة الهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله وفيه بحث
على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه
ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك ... لم يثبت
ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن وجود المقدار الذي يحيط به الحدود وهو متأخر عن الجسم
المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فلا نم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يطلب
صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لم لا يجوز ان يراد ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى
على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك الدليل على ان الصورة ليست جزء فاعلا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل البعض
كيف يتقدم على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في
الخارج لا يمكن حلول الشيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال
ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول لان
الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين وقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية
لوجود خارجي كما ادعاه ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما نحن فيه
فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى ويعدمها ... الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال الذي لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل يحتاج اليه من حيث هو نوع تلك الصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستقل في وجوده عن
الهيولى ومحتاج اليها في قبول الانفصال والانفصال الذي ... لا تحل فيها وتشخص الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وتشخيصه
لنا على قواد الشيء لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه فلا نسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل
ولا يستحيل فيه لا يلزم ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وبين ذلك تلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال

ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذ لم يكن بل الصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى بكليتها صورة ما فرض الحلول فيهما [illegible]
وجود الهيولى بعين احدى الصور الشخصية المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بالسقف القائم بدعائم متعاقبة
يزول واحدة منها ويقام بدلها اخرى فان قلت قد ذكروا ان الصورة متقدمة في الوجود على الهيولى فلزم منها الشخصية الى الهيولى
فلا يتصور كون الصور الشخصية علة لها سواء كانت متعاقبة او غير متعاقبة قلت انهم ارادوا بالعوارض الشخصية هاهنا العوارض
اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما يوهم العبارة
ولذلك عدوا من العوارض الشخصية امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والشكل المطلق [illegible]
من العوارض اللازمة لا شيء من المحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا ومادة وبالنسبة الى المركب منهما صورة [illegible]
هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال
ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض
التي توجد سائر بالفعل وبالقوة وهو اعني الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا الا ان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى
المحل عن غيره فلا يكون بغيره متقوما وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منها جزء المقوم [illegible]
الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال [illegible] حصول الحال في المحل [illegible] الانقلاب [illegible]
ان يقال لو كان القبول [illegible] المحل [illegible] يقبل شيئا ثم يصير [illegible] النطفة لا تقبل الصورة [illegible]
ثم اذا صارت [illegible] القبول [illegible] حصول الحال في المحل [illegible]
لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب [illegible]
ان [illegible] القبول بعد بعيده [illegible] القبول [illegible] في حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات
للمحل [illegible] في هذا البحث [illegible] من الهيولى والصورة والمادة
[illegible] الابحاث [illegible]
والاقرار **والغاية علة بماهيتها** اي بصورتها الذهنية **لعلية العلة الفاعلية** يعني ان تصور الغاية
[illegible] يكون الفاعل فاعلا [illegible] الفعل [illegible] يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن
الفاعل **ومعلولة في وجودها العيني للمعلول** فان وجود الغاية في الخارج [illegible] وجود المعلول [illegible]
فالتقدم [illegible] الوجود العقلي وان تأخر الوجود العيني [illegible] الفكر [illegible]
[illegible] **والغاية ثابتة لكل فاعل** [illegible]
فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض **وأما الحيوانية المحركة فغايتها الوصول**
الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوانات [illegible] كما ذكرنا والمبدأ القريب
القوة المحركة المنبثة في العضل والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منها هو تصور الملائم
او المنافر [illegible] او التفكر صورة في النفس [illegible] القوة الشوقية الى الاجماع [illegible] القوة المحركة في
الاعضاء [illegible] وهو الوصول الى المنتهى [illegible] للقوة الحيوانية المحركة [illegible] غاية غير ذلك وهو الا

الوصول الى المنتهى فقد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى
لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام في موضع وتخيل [illegible]
صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه وتحريك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة الشوقية [illegible]
القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديق فاشتاق فتحرك الى المكان الذي
يلاقيه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس [illegible] القوة الشوقية بل [illegible]
لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غاية القوتين المحركة والشوقية **فان لم**
يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى **فالحركة باطلة** بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل [illegible]
المحركة ما هو غاية لها **والا** اي وان حصل غاية القوة الشوقية **فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة** ان كان
المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية **كالعبث باللحية او قصد ضروري** ان كان المبدأ هو التخيل مع الطبيعة
كالتنفس او مع مزاج كالحركات المرضية او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء
آخر اليه **واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء** قد يطلقون الغاية بالاشتراك على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن
مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختار الفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية
وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد **وكذا اثبتوا للاتفاقيات**
اي للاسباب الاتفاقية غايات [illegible] والفعل [illegible] كان نادرة دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا
ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان نادرة مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى اليه
غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي
دائما وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا كما ذكرنا امتنع التأدي فلم يكن هناك سبب
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب انا لسنا نحكم بان ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من العلة في
اتفاق التأدي [illegible] القابل معتبر فيه ما ليس شيء منهما جزءا منه والتأدي اذا انفك عنه [illegible] هذه الامور
انفك كما ساويا او اقليا وانفكاكه [illegible] يسمى السبب اتفاقيا وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية
واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديه كان سببا ذاتيا والسبب الذي هو غاية ذاتية [illegible]
ان يخرج [illegible] الى الحجر فان الحجر من حيث هو حجر ليس تأديه الى الكسر دائميا ولا اكثريا فلا جرم كان سببا
اتفاقيا وكان وجدان الكسر غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحجر كونه في موضع قبالة الكسر وكونه منتهيا الى [illegible]
[illegible] كان الحجر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه **والعلة مطلقا** سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية **قد يكون بسيطة** فالفاعلية كالطبائع البسيطة العنصرية والمادية كالهيولى والصورية كالصور [illegible]
والغائية كحصول كل منها في مكانه الطبيعي **وقد يكون مركبة** فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى
على قول من قال الصورة شريكة لها في افادة [illegible] والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى المركبات العنصرية والصورية كصورة [illegible]
المركبة من صور العناصر والغائية كمجموع شرى السلاح ولقاء الحبيب بالنسبة الى الفعل الشوقية **وايضا كل واحد من العلل**

اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة النار حال كونها هيولانية طالبة لصورة النار والغائية كشفاء المريض لم يحصل او بالفعل فالفاعلية
كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة النار حال كونها بالفعل
والغائية كشفاء المريض حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت
والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية
او عرضية فالعلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما
اقتران الشىء بما هو علة حقيقة فان الشىء اذا قرن بالعلة الحقيقية اقترانا صحيحا لا علة فاسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى
اقتران الشىء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشىء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية
كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للقوى البارودة التى
فى البدن عن تبريدها فلما زال المانع عن تبرد بطبعها فالفعل الصادر عن القوى البارودة التى فى البدن اعنى التبريد
نسب بالعرض الى ما يفارقها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذت مع صفة البياض مثلا
فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما هو معها اعنى الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورة العرضية كهيئة
السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود لقاء المحبوب وحصل
بتبعية شراء المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع
الذى هو جنس البناء والخاصة هى العلة الحقيقية كالبناء وكذلك فى سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة
فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الاستار بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس فى
سائر العلل وايضا كل منها مشتركة وخاصة فالفاعلية المشتركة كالبناء الواحد لبيوت متعددة والخاصة
كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس فى سائر العلل والعدم للحادث الزمانى من المبادى العرضية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل فى الطرفين اعنى الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرفى
الوجود والعدم هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول
ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود ليس فى العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع
وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال فى ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى المركب
منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو فى احد طرفيه اعنى فى وجوده او عدمه فقد تقدم ان المؤثر
يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فيكون احدهما مجعولا للاخر ولا فى مجعولا لها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة
المادية والصورية سببان لجعل الماهية والاخريان اعنى الفاعلية والغائية سببان لجعل الوجود ولا بد للعدم من
سبب لما عرفت من ان الممكن نسبة الى طرفى الوجود والعدم على السواء فافتقاره فى كل منهما يستدعى سببا لا لازم الترجيح

من غير

من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب رفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاواخر السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي في وقوعها تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بعين امتناع اجتماع اجزاءه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما تؤدي الى المثل كالحركة الى بعض المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السكون التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل الوضعية ما هي معدة يعني ان بعض الفاعلية الوضعية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية وضعية له فان شرب السقونيا علة فاعلية وضعية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة وحصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة [illegible] او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون [illegible]

[illegible]

ومن المال وافتقار الاثر الى المؤثر [illegible] فجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه جعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود وقد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان علة الماهية والاخريان اعني العلة الفاعلية والغائية يسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فافتقار كل منهما يستند الى سبب ولا لزم الترجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان
وجود العرض يتوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض و
يظهر من هذه مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء
مباحث الجواهر وايضا ان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية
والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون
في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يحل او لا يحل في الموضوع
وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في كتاب
الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اي المحل
المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر
وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال
او غير مفارق سبيل في لها وسائر وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى
ان اخر تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره من تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر
وهو الصورة او مركبا منهما اي من الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة
على ان الجوهر المركب من الجوهر الحال والمحل هو الجسم اذ لا استبعاد في وجود جوهر غير
جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر فحق ما له تقرير تقسيما اخر لا بد له

هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في محل او لا يكون والاول اما ان يكون سببا
لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه
وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم وهو النفس او جزء منه او
لا متعلقا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل بينهما كما ان وجوبا وعدما في العموم
والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص من المحل لما عرفت من ان المحل المستغني عن الحال المحل
قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا
من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض وقد عرفت ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد
يكون لا في الموضوع كالصورة والحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل
الحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق كل ما هو
محل موضوع عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال هو عرض
لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية في
العرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على بسيط واختلاف الانواع في الاولى
والمعقول منهما امر اعتبري اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا
واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان
العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه **الاول** ان الجوهر والعرض يتوقف
نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات
جوهرية النفس المجردة والصور الحالة في الاجسام الى النظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فرعم
بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال
فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفت بين الثبوت لذلك الشيء

وردّ بان ذاتي الشيء انما يكون بيّن الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم
ان ما ذكر من الامثلة فقد تصورنا الماهية بكنهها بل المتصور من المقيس هو المدبر للبدن المتصرف
فيه وهذا المعنى عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية متعقلة
بالكنه فهذه الامثلة لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى الدليل اصلا **الثاني** ان مفهومي الجوهر والعرض
كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو
ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها
ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان
يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته **الثالث**
ان المعقول من الجوهر امر عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر
انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين
انما ثبت الموصوفهما لاحقين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك
فانه يثبت لما هو ذاتي له مع قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة
عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي نقله والمعقول منهما
اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان
من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن
الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم **واعلم** ان المص لم
يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية
ولم يورد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه

الموضوع هو المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى الحال

لما ثبت كونهما ذاتيين على ما تحتهما امتنع ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق
زايد عليه انه هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زايد عليه انه هو العرضية اقول
وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات
الثانية فانها كما عرفت عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا
بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت
الجنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى تمايزها ويلزم التسلسل في تعاقب سلسلة
اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا
فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو
شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر
بعرض قائم بجوهر اخر متقدم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان كلا من الجوهر جنس لما تحته من
الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه من المفهومات فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله
نوعا يكون عرضا عاما كما بيّن في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد
العدمي وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر فقد ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع
الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا
المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان التضاد
بين الجواهر فانما اطلق التضاد على الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من التضاد ليس الا العدم فالعدم
لا يكون ضد الشيء لان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
بعين يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا امرين كالهيولى الواحدة يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية

او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان

في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تباين بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختص بها

فان اختصاص احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر

فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامر آخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لا

امتيازات المثلان فتلك الاشياء انما يكون الامر وهو يطلق ويكونه واحدا بالعرض واما بصفة المثلين او

لوازمهما او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض الانفصال

لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على

امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة

المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد

عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال احد هذين العرضين في الاثنينية

الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن

الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين

لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوز ذلك

بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة

بالاخوين ونحو ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات

المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما

مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم

بجوهرين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين

متجاورين منهما تاليفا واحدا اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف لابد

له من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس هو قائما باحدهما فقط والا لم يوجب

لهما ان

صعوبة

صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما فيكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما

واجيب عنه بانه مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة

الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى بالتاليف واما الثاني فلانه لو قام

باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي

هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم

ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك

ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة

والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى الاعضاء والقيام

بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه

القائم بمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا

له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم

من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام

المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل

منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع

سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل والظاهر ان القسم الثاني من الانقسام

غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل

ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء

منها انما يعرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام

مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حالا بتمامه في واحد منها فقط

كان محله ذلك الواحد دون الجميع وهو خلاف المفروض وان كان حالا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء

بل الحال

كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك
الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض
من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل فمنهم من فصل وقال الحال في المنقسم كذلك
ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه
حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في
السطح والسطح في الجسم وشيء منها لم ينقسم بانقسام محله وكذا الاضافات مثل البنوة حالة في محالها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يحل في كل جزء من الابن جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في
المنقسم لا يوجب انقسام الحال اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل
استحال حلوله في ذلك المحل ليس بصحيح لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه
في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة
والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة في ذلك لا تفرق بين الامور
الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري حلول الحال بلا سريان
جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير شكلا من جانب قاعدته لزم ان ينعدم
النقطة التي على راسه لانعدام محلها الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما
مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطها ونقاطها ويحدث سطحان
آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع
في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو
سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل
هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى

والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه على وجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا
اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه يكتفي عنه بوجوده في الوجود
او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه
ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا خلف
اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بوجوده قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اردت انه يستفيد الوجود
من الفاعل المستند فذلك لا يجدي لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى
الوجود ممنوع فانه استلزام من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته
ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض يتوقف
على تشخصه ولا لمنفصل لكونه الا فيه ولا لمحله لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية
فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون كل
حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل
سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص
العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه وحينئذ يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض
لو كان لما يحل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا
على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف
على وجودها الاعلى حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم انه يتوقف النقد ورجعته كان غير تام وايضا لا
ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما
اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه وانما يثبت ان الموضوع

من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا
لم يكن محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك
لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق في وجوده الا بموضوع بعينه فلو
انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء
المحتاج اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحدة منها
توجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه
بقي تشخصه بالثاني ولم يتغير ولا يكون التشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل
على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج
الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده
الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم
الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى
تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في
وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا
يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا
الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه
في عرضيته التي هي من لوازمه او غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل
على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يورد عليه مشترك والفرق
المذكور تحكم ويمكن الجواب عن النقض بانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا

الموضوع

التشخص

يمكن

يمكن ان يتعين ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر
مع انه باق بذلك الوجود المتشخص بعينه فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين
وجوابه ان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باعتبار ان الجسم لمادته
واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض يكتنفه بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها
في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع ويسمى
تشخصا وقد مر ذلك في مبحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مشخص خارجي
ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه
الشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم
بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى محل متوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها
يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال
في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالسطح عند من ذهب الى ان النقطة نهاية الخط والخط نهاية السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة و
الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة و
البطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما بما يتخلله سكنات اقل او اكثر
باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطؤ ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات
انواع مختلفة والسرعة والبطؤ عائدان الى الماهيات دون العرضيات او بحسب الاعتبارات الاضافية حقيقة
الحركة يجب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة
فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة واخر هو السرعة

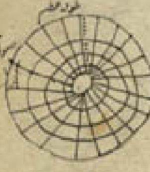
او البطو واستدلوا على انتسابه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز
فان تقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة استحالة قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مستقلا بالمحال ولان الكل في حيز
ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان
لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه
امران الاول ان التحيز صفة الجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز ولا بالجوهر
حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام
كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز به قبله وهكذا الى غير النهاية الثاني ان اوصاف الباري
تعالى قائمة به مع عدم تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر لا نزاع
فيه الا انه لا يوجب قيام الكل بمحل اذ قد يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض
بان يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي هو الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود للوضعي
اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال
يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد بالابعاد الثلثة
خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم واراد بالقبول الامكان يعني يمكن ان يفرض فيه خطوط
كذلك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في

الكرة

الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست
للجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ يجوز ان يزول تلك الابعاد مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اذا تشكل وتبدل في الشمعة
فبدل الغرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله عبر بينهما وعن قيد
الامكان بالقبول لانه يصلح ح [illegible] اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة
فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان
المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان نحو جوهر قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه
لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب
وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون حصلت
فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير
متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل هذا خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان
يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا
لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط
جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلفة منهما نقط

او منها او من احدهما ومما لايتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب الى ما احد واختار الثاني مذهب
الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لايتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام
وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لان الادلة الدالة على الجزء الذي لايتجزى وجميع تلك الاحتمالات الخمسة
المتقدمة ايضا لان ما يدل على امتناع تركيب الجسم مما لايتجزى اصلا يدل على امتناع تركيبه مما ينقسم في جهة او
فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لايتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح
الجوهريين والعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره الحكماء ابطال الجزء الذي لايتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم
ان العمدة في ابطاله طريقتين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لابد ان يكون ما
يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه
جهة الشمال وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لابد ان يكون منقسما
في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الحاصلة منه فيلزم التعدد في
اطرافه الحاصلة فيه في ذاته فيلزم الانقسام لانا نقول جهة الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فالحاصل فيه طرف الفوق غير ما حصل فيه طرف التحت والا لكان الاشارة الى احدهما هي بعينها الاشارة
الى الاخر وهو محال بالضرورة فلابد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما يدل
على استحالة الجزء الذي لايتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب
منها الاجسام الموجودة في الخارج ولايدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
وغير بالتبعية بالمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان
والثاني من الطريقتين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله
الحجة المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلاثة فلابد ان يحجب الوسط الطرفين من
التماس والا لزم ان يكون تداخلا لا حاصل فيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد التأليف زيادة في
الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير

ما يلاقي منه الطرف الاخر فنفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة المفروضة على
طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غيرها وكذلك
وضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة
والبطء والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف الاخر
باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا
بالاخر فيلزم الانقسام قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد
من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة
فرضا لايقال هذا المحال انما لزم من وجود الجزء الذي لايتجزى وحده بل من مجموع ما فرض معه من تركب
المسافة من اجزاء وتحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد
ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع
بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين
استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غيرها وكذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطء
والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون ملتقى الجزئين الوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم منهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما قام
الحجج على نفي الجزء الذي لايتجزى اراد المص ان يبين ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد
الزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لاتتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق



جزء او احاس مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك جزءا ايضا
جزءا او احاس مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شي
منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا او احاس لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز
وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته ايضا وهو محال بالضرورة فان سكن الجزء الذي يلي
الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى
مثال دواير محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى يتفكك على مثال دواير كما ذكرتم
لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك و
سكون المتحرك اي وما يلزم من سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار
الى منتصفه بحيث فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور فمدة حركة الشمس
قطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن فالاول يوجب ان
يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زايدة على فرسخ بحيث
بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى
عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته يجب ان تزيد بقدر زيادة حركات الشمس على
حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا
واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدايرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة وذلك لان
الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان انتظم جعلها دايرة انتظم ايضا جعل ما هو دونه دايرة لان ... على
الفصل الجزء ... بعضها الى بعض فاذا انتظم ذلك بجعل كل واحد منها انتظم على الكل ايضا وان لم ينتظم جعل الخط
دايرة فاذا جعلناه دايرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها
كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنه او باطنها

كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا
نحصل الدواير محيطا بعضها ببعض لا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد
اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء
الدايرة وقالوا ان الحس يخطي في ادراك الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدايرة حقيقية وايدوا ذلك
بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم
يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في
الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا في الصغر الى الحد الذي هو شرط
الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر
من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر
والنقطة عرض قاير بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وتبين انه لزم
على القايلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم فقرر الحجة الاولى ان النقطة
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا فهي ذات وضع لا ينقسم
وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها لزم المطلوب وتقرير الجواب انا قد بينا ان انقسام الحال انما يلزم اذا كان
حلولها فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من
حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم منه نفيها في الحال مطلقا جواب عن الحجة الثانية
تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان المستقبل
والماضي من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون
الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود

قال الامام في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة زمانان احدهما موجود في الخارج غير منقسم وهو بمعنى الحركة
بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فكذلك الزمان بمعنى الآن ... بمعنى الحركة بمعنى
القطع ... غير منقسم ...

لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه
بل يكون الموجود منها احد جزئيها فقط هذا خلف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا
كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب تقرير
الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي و
المستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودة
في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة
تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما و
المستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا
تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا اذا فرضناه موجودا هذا خلف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة
المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب ان
الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال
والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون
الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكر بعينه جار في الحال ايضا ليس موجودا اصلا
على الحجة المذكورة ان جزء الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان نفسه موجود في ...

وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا
اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة
هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا و
الغرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة
بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة ولا لاجزائها في ان التوسط بل هي
موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى بمعنى ان قسما منه
للحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا
تقف عند حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة بمعنى انهم
استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى في الحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك
لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منهما متصل
بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء
الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يتصف بالحركة هناك فلا يوجد
الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يتصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل
لم يكن متصفا بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يتصف فيه
بالحركة في الآن الاول ويتصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون
موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قايلا بالجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لما ذكره من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على رد ها

سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل
للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان
جميع الانقسامات التى لا يتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل فهو من القول بالجزء الذى لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام يمكن فى الجسم حاصل فيه بالفعل فلا
يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع
فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب
من الطعم واللون والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا انها عنده جواهر لا اعراض فان
مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من
الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر بحقيقة ثم ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف بلزوم ما
تقدم من تفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المولف مما لا يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية
اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما فى الجهات الثلث متقاطعا امتدا
على زوايا قوائم فبالضرورة يكون حجما متناهيا لاجزائه وينتقض به قولهم كل جسم مولف من اجزاء
لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون فى
ضمن الجسم فكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم او نقول
قد سبق انه سيجى ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها فى بعض فلعله يقول الا يصير المركب
من الاجزاء التى فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها فى بعض فلا يحصل منها جسم
فان قيل لا يكفيه القول بتداخل جميع الاجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يجئ
فى الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام فى تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء

الغير المتداخلة مولف من اجزاء لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع فى القول بالاجزاء الغير
المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون
تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا
القبيل فلا يفيد عدم تناهيها ويفتقر فى التعميم الى التناسب يعنى اذا اثبتنا بيان تناهى اجزاء
كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك فى انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى
الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى
الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا
خلف فلا يكون شئ من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف لا يستلزم كليا بان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد او نسبة
اللابد ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجزئين
من النسب التى توجد فى المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها فى الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب
بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المولف منها وجب ان يكون لها مقادير
فى انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير فى انفسها كانت
متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم
فالقدر اكانت نسبة مولف منها الى مولف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثانى بالضرورة وبالجملة
اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوى ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا
مقدار لتلك الاجزاء فى انفسها فهى لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عليه الحركة فان السريع البطئ لان
السريع اذا قطع جزءا قطع البطئ ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى
ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو

بمذهب النظام

بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل
لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا ينقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما
فعله صاحب المواقف وكان الشارح الى ذلك اشار حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين
النقض بوجوه الدلالة وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة
من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها
ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه و
لم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا
يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة
يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجاء الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد
يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما تبرى مثبتو الجزء بان البديهة تقضي
ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما التزمتموه من القول بتفكك الرحى وقال الزمخشري وممن استشهد
الحسية لبطلان الطفرة انا متى علمنا فيحصل خط اسود من غير ان يتخلل خلاله اجزاء بيض ولو كان ذلك
بطريق الطفرة لحصل اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة
عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يمنع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى
هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية
كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها
في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك
لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لما ابطلنا ان يتخلل انا
لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل استعداد بفرضية الجسم وفيما بين كل طرفين من الاطراف فانه يجوز ان

يكون

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل استعداد بفرضية ذلك الجسم يكون من اجزاء متناهية قلنا
قد تبين ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية
ولا شك ان الجسم يقبلها في كل استعداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان
التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس اعظم من
الجزء اذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا او مما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه المتكلمون
والالزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او
في الذهن مفصلة فانه محال ضرورة لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم
ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب ان لا يزيد على ذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها
وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان معلومات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في
الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها
لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه وقد ثبت اختيار ما هو مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه
قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة
الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه
والكسر لا يحتاج اليها والثانية هي التي لا توجب انفصالا في الخارج وهي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة
للقسمة الانفكاكية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل
كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية ما لا يكون بمجرد الفرض من غير

حاصل عليه او يكون بسبب حاصل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما لا بالقياس
الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق او غير قارين اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كالمتماسين او المحاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية
التى توجب انفصالا فى الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض فى الخارج وكذا ما يماس او
يحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذى منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا فى الخارج لان
الجسم اذا كان متصلا واحدا فى نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر وحاذاه فانا نعلم بالضرورة
انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر فى الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة
الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب ملاقاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها بعد انقطاع الحركة وما ذكرنا من المغايرة
فانما هى بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكرنا من الادلة لا يدل على ان كل جسم بمفرده
قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او ما فى حكمه
فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال
والقسمة يعنى الوهمية بانواعها يعنى ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما
بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد
منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له فى الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فى
جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعنى الجزء الذى قسم والجزء الخارج الموافق فى الماهية من الانفكاك ثم
للاتحاد والاتصال فجواز القسمة الوهمية مستلزم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه
وهو ان مبادى الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية فى الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية
بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
فى نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكى بل للانفصال الوهمى والجسم الذى يقبل الانفصال الفكى كما انه ش

الانفكاكى

غير متصل فى نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا يجوز
على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع فى الجزئين المتصلين اجاب
بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى يعنى ان ذلك المانع لا يكون لازما للكل
للهيئة الجزئين المتصلين المفروضين فى الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع ذلك الجزء فى شخصه
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك للعارض المفارق لا يقتضى الامتناع الذاتى المنافى للقبول
الذاتى الذى هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبنى على تماثل تلك الاجسام فى الماهية وهو
ممنوع وان بنى على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول انت خبير بان مبناه
ليس الا على عدم انحصار النوع فى الشخص فلو لم ينحصر يتحقق الجزء الخارج الموافق فى الماهية
وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع عن ذلك القبول او
تشخص الآخر شرطه فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئين المفروضين
فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بانه قد مر ان المانع لا يكون لازما والامتناع
لعارض لا ينافى القبول الذاتى فقد ثبت ان الجسم شئ واحد اى متصل واحد ليس بذى
مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمى والانفكاكى ايضا الى ما لا يتناهى
فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بنفسه غير حال فى شئ آخر وهو
الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال
والانفصال عليه مع بقائه فى الحالين فهذا الذى من حيث جوهريته وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعية التى لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب
ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا

به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم
وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا متصل اذا طرأ عليه الانفصال
انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلابد هناك من شيء آخر مشترك بين
المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولابد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا
لكان تفريق الجسم الى القسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
والضرورة تقتضي ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا نقض في ذلك اي انفصال الجسم وقوله الا
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل وبعيد بالانتهاء اي لو اقتضى ذلك ثبوت
مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجه عدم الانتهاء هو لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون
الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين وانا مميز لهما وان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال
لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا
التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا
فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين
بحدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لا بجوهره وجوهره المتصل بذاته وحدثا
للجسمين آخرين من لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين
وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة
بالفعل لا تنتهي عددها الى حد تنقف عنده كما عرفت في الانقسام فلابد ان يكون تلك المواد غير
متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب
بان مادة تختص من عند الانفصال بعينه عند الانفصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض
عند الاتصال الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل

في الجسم

في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانا لا نم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وماديتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه
واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد
متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد وكان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بما اختصاص النعت
بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى
الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما
لانها الجسم في بادي الراي فان قبول انفصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون فيها مفاصل واجزاء بالفعل وانفصال
عند عاقل شانه ذلك واذا اريد بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه يثبت بالادلة المذكورة متصلا بمعنى آخر
فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي و
الخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم يتواردان عليه فلا نسلم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور وقلنا الجسم اذا لم يكن متصلا
لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن متصلا له
على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته
ويحدث جسمان آخران لانا نقول لقابل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني
الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا
للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم
الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم
التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة
المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل في ذاته لا يقبل الانفصال

بل يعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلا ولا منفصلا
باق في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي
لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا
نسلم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال
قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة والحقيقة انهم من الجسم
وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم يتعدم مرة فكما يقولون ان
المادة تشخصها عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم تشخصه عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا يقولون ان المجموع تشخص واحد
بل تشخص متكثر فان قيل اذا كان هناك جسمان في كل منهما قدر من المادة فلا شك ان لكل من المادتين
تشخصا به يمتاز عن الاخرى فاذا اصبنا هما في كوز ثم تقع بينهما الامتياز وترول تشخصاتهما فيتعدمان
بانعدام تشخصهما فلا يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا
لمجموع ذينك المادتين تشخص امتاز عن سائر المباين وهذا التشخص باق بحاله لم يزل ولذلك صح قولنا
الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط انما الزايل تشخص اخر بها امتاز كل من المادتين
عن الاخرى وبزواله زال الكثرة الجسم لانه المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا
وهو لزوم انعدام مجموع المادتين لان كل من المادتين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن المادة الاخرى
فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المادتين بدون تشخصه
الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة
والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من المادتين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل
من المادتين مركب من عرض هو جزء المادة وعارض به امتاز عن المادة الاخرى والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه

بسطانت كراوا
او متتف يشد

عنه قاسر بطبيعة اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو
خلى الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه
لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون
حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان
نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان
طبيعي له فلو فرض خروجه من ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى
وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تأثير
الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه منها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون
موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان وممتنع الاستقلال وان لم يمكن بها اعني من تلك الامور الخارجة
جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار
واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما باختيار او
ايجاب وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كان
من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير
الفاعل في وجوده من حيث فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته
اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به الشيخ
في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان
فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض
خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية

واما القائل بان المكان هو السطح الحاوى للجسم المحوى فليس المحدد عنده فى مكان اصلا وان كان ذا وضع
بالقياس الى ما يحيط به من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحيط به فلو تحرك واتى بين لا يكون المكان الطبيعى
للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان فى
احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر حينئذ المكان الذى هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب
لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما فالآخر ليس طبيعيا لانه ليس طالبا له حين مخلى وطبعه اذ لو
عدم الطلب للمكان الطبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يمنع ذكرنا هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان لا يكون
الا لمركبه واحد المكان هو مطلوبه وابعد اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على حسبها بالقسر ثم خلى وطبعه فاما ان
يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس
طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعى واحد فلو فرغ الجسم لا على منهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجاسه كون
الجسم مخلى بطبعه فلم يثبت الاستحالة اجتماع هذين الامرين التنافيين لا تعدد المكان الطبيعى فمكان الكل ب مركب
مكان الغالب فيه لما اتفق وجوده فيه فالوا المركب له مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضى
زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هى امكنة
البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متشابهة فى قوة الميل الى احد امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها
غالبا على الباقى فان كان الاول فالمكان الطبيعى للمركب هو الذى اتفق وجوده فيه والمكان الغالب فانه يقتضيها
عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك المكان وامرضى طبيعيا له ولا جنا ان المركب
البسائط لو اخرج من المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان
طبيعيا له اقول وفيه نظر لان الامكان الطبيعية تشترط فى القرب من امكنتها وتغير فى البعد عنها فالمركب اذا
كان فى مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون ذلك المركب فى مكان آخر متساوى
النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضى حصوله فى مكان الجزء المنفصل
الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب
نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا
طبيعيا على تقدير ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تنتفى مواضع
معينة بل تقع فى امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائى مثلا ربما استقر فى جزء من مكان الماء وربما استقر
فى جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها
انفصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فمنع دلالة اجزاء موجودة لم يحصل وطبعها لكون النقض بالمركبات
الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا يستقيم له ولا يجيب بتخصيص
بان الجسم البسيط يقتضى مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا كان
لها فاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا آمر
هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ايضا بر فرع ليس لشئ من الامكنة حال لجسم دون
غيره حتى يقتضى اختصاصا طالبا له بطبعه دون ما عداه فاذا رجعنا هذه الى فرق فانا نعهد الى
مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذى يجذبه لعلاقة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما
نعم ولو حصل الارض نصفين وحصل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا بالطلب صاحبه حتى
يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان
الذى هو فيه لان حجرا لا يقع فى تلك الجوانب الطالبة للام العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت
تفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتتفق حيث يتهيأ لتوجيهها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء الاجزاء طلب ان يكون
قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك
استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا لمركزه ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد
لا السطح على ما سيجى كان نفسه لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل منه فى مكان
فلكلا تخالف

وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه
لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة
متناهية ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر
خارجيا فعلتها الطبيعة الجسمية لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده والاشكال ان طبيعة الجسم
لا تقتضي فيها جميع ابعاده وما يعرض الشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا لذاته
ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب
بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو
بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء
لم يكن لازما له كما ان العارض بواسطة بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر واللازم ذاته من حيث هو فان
وجود هذا اللازم من تتمة وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القائل بان
المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب
قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة مقتضيا افعال مختلفة فان القطع
من الاشكال يكون في جانب منه خطا وفي آخر سطحا وفي آخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع
فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات
مختلفة يتعدد بها فعل الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير
صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط يجوز
ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات
فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول ان لم يستلزم الاشتراك في العلة فلا اقل من الاولى

ان لا يستلزم الاختلاف فيها في ممكن اسناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما ان اسناده الى الطبائع المختلفة
فلم قلتم ان الشكل الطبيعي واجيب بانه يعرض بعض الاشكال المعينة باعتبارها من المقادير مستقلا الطبائع فلابد
من اسناد الاشكال اليها فعلم ان الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء
الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصور النوعية واما النقض فمن وجهين احدها ان الارض بسيطة
وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب
خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها مانعة لما حصل لها
من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على تلك الاشكال المنفعلة لتلك الحفر والتلال فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي
لاسباب في تلك الطبيعة في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المسندة الى طبيعة
الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول
ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل
مطلقا فمن الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي
لم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض من العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك وثانيها ان الافلاك الكرية فيها ثقوب يتركز الكواكب فيها مختلفة بالمقدار ليس مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الافلاك التي تلك الثقوب وما ابطل ايضا لان تلك الثقوب موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا
الثخن مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى الطبيعة الواحدة بل الى صورة متعددة فان الفلك فيه تحصل الصورة نوعية تقتضي كرية
شكله لكن لم يحصل صورة اخرى في ثخن منه مكررة اخرى تختص بالكوكب الثقب ويراد خارج مركزه فيلزم منه ان كان
يبقى في الفلك الاول ثقبة او ثخن مختلف الثخن فان قيل حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف في المواد او
الاختلاف في استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في
بعض البسائط يستند الى الاسباب يعود الى الفاعل كما جاز استناده الى امر يعود الى القوابل لكن يبقى على

وعرض المقادير صح

انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال واما اذا كان في الفلك عدد
كان فيه تركيب مختلف الطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل للفلك صور متعددة هي مبادي لافعال مختلفة
جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يمنع الاول بانه يمتنع اسناده الى صور العناصر
باقية في المركب فتحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر حينئذ صورتان
نوعيتان والثاني ان تركيب الفلك المعنوي ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له
جزءان كان له قوتان وليس في الفلك كذلك لان الصورة الاخرى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه
والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة طبيعية واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا
مستديرا وثانيها ان القوة الصورية قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا
كان الحيوان كرات متعددة بتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة
فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن مقتضاه
الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن مقتضى ذلك
واجيب بانا لا نم ان القوة الصورية ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب مثل فعلها في واحد واحد وهو ممنوع لانا انما اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب مثل فعل واحدة واحدة في واحد واحد وهو ممنوع
والمعقول من المكان البعد والمكان موجود لانه مقصد المتحرك لانه يشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا
او هناك ولانه ينتقل الجسم منه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة
ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فموضع ما من العالم المتحيز
الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان النقطة

بان معنى

الاولى صح

محال صح

ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها ولا مفصل فيها مع انهم جوزوا
الاشارة الحسية الى النقطة التي هي في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط السطح ولا يلزم منه كون المشار
اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير
بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه فما له لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع
جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم والا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه
محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا وهو الباطن من
الجزء الذي في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن بتمامه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المتمكن من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى
الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر سار
فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بالشخص فكانه
جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
ويكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه
من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقام الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلمين بقي
الاحتمالان الاخيران حتى يبطل احدهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف رحمه الله ان المكان هو البعد وقال
فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون
باطراف الاناء الاطراف الداخلة لا الخارجة فما بين الاطراف هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو
محيط بها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا

اوهناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان البعد ينقسم الى ملاق للمادة وهو الحال في الجسم و
يمانع ما يساويه وينقسم الى مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح
تقريرها ان المكان لو كان هو البعد فهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اعني
نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز
خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي
الى تجويز دخول الاجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يتقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع
في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل
هو العظم والامتداد وكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها
في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا
اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يحصل في احدهما شيء خال عن الاخر ولا يكون مجموعهما اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم
من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها انما هو
من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي
ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل مطلقا في الابعاد سواء كانت مادية او مجردة
قال الامام في المحصل لما امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان

هذا البعد المشار اليه بالحس ليس الا واحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو
واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد انما يقولوا
انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم بحيث لا يوجد ان متغايران في
حكم الحس بان ليس هنا الا شخص واحد لنا عارض مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز بينهما في
الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل حكمنا بان ليس هنا الا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان
المكان هو البعد المجرد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم
ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل
لان جميع الامكنة الغير المتناهية تكون ما سوى حينئذ البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى
المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلازم البعد المنافي
لقبول الحركة وملازم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اولا ويمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الا
ونمنع لزوم التسلسل قوله فيلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوقوع فان
قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون
مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها ان
البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان
يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه
بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه و
منها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية

هذا البعد

للبعد المفارق وانا شركاء في انه امر ممتد وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل
واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا
لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح
الباطن للجسم الحاوي لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف
في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه
السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني
الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من تحرك فيه كان حركة واذا كان ناشيا من
غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما
فيه فمتحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما المتصف بها حقيقة
ما يلابسه وما يتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف بحال متعلقه قوله لكن اذا قيل يلزم ان
يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى
بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك
حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة قوله
لانه ولو لم يعقل المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم
مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون للجسم المحيط بالكل مكان اذ لا يحيط به جسم ليكون سطحه الباطن
مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ذلك يعني انه ليس فقط لهذا الجسم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل
جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بانه كذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين

الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له ليسوا قاصرين لا نسلم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا
يكون للمحدد مكان ومع ان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو
مجموع واما اجزاؤه المتمايزة ان تجب بايهن لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تتبدل
المكان وانها تنتقل من مكان الى مكان اخر كذلك جميع اجزاء المحدد تتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته
بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للجزء الشمسي
سائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله لانا نرى الشمس تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان
الى مكان اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا بسبب حركته الوضعية
مكانا امر كان المحدد كلا في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا
وقد قيل للخصم ان يخص قوله كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان نعم يتجه عليه
ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة حقيقة
قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم منها
بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة بسبب الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما
انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجه آخر وهو انا نعلم بالضرورة ان
المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا به كان بالحجر
قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وايضا ان المكان
مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليقصد كونه
مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله
على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك يكون موجودا
محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة
من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا بالبتة طالبا للحصول فيه ولا سطح

هناك موجود امحيط بهذا المحيط فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال
حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مال له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان
الشمعة المدورة اذا جعلنا صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا
حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به
وايضا زق الماء المملوء اذا صب بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا
له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها
ان المتمكن مال المكان منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء
من المتمكن بل ان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في كل جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكان بجملته لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون جملته ويندفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مساويا
انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بجملته في مكانه انه مماسه في داخل المكان
لان كل جزء من جملته ملاق بجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القايلون بان المكان
هو السطح مع بعض القايلين بالبعد المجرد كما وجد ولم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه
الباقون منهم مع القايلين بالبعد المعهود على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاولى ان حركة ذي
المعاوق حركة عليه بعد فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم
ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان
اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة
ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات

الاولى

ثم نفرض

ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقة الى المعاوقة
الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق
عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة المتحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بسبب قلة تلك المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في
الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانه امكان دعوي عليه بان لا نعم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان
الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في
تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
المعاوقة على مقدار من القوام بحيث لا يوجد بدونه ومع تقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد المعاوقة
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء مع
وجدانه يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد بين في اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة المقدار الى الآخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسبة العددية
وانتقض لانج اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان ولا يمكن فان امكن فنقول له
بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء المعاوق في الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة
وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقة اذا المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء
معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه وان لم يمكن
نقل استدلالكم هذا الآن حاصله ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن
يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلثة المذكورة على الوجوه المذكورة مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال فاذا اعترفتم بان الحركة بدون

اللازم

النوع فيه

واما ثانيا فلانا نقول لانج

حادثة من الملا لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة
في الخلا وعلى الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولم يكن لكم الاعتراف ببطلانه لبلكم وهذا الاعتراض اورده بعض
الناظرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا فيستجمعها واحدة المعاوق
ويخص واحد منها فانقسما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوق فقد يجب قلتها
وكثرتها ويختلف بيان الحركة بعد انضيافه يجب بحسب ذلك المعاوق ولا يلزم منه ذلك المحال المذكور والمعترض قصد
الجواب عنه بمقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطو لا محالة يكون على مسافة ما
في زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاولى
فان كانت الحركة نفسانية او صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطو بان يتخيل
ملايما يتوصل بها ويبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه حركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية
احتاجت في تحدد حالها من السرعة والبطو الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملايمة وغيرها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة اليها فلا يجب شيئا بكل يحصل الحركة في حد زمان او كسر
واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بمقدار بعينه
وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض تجانسه فلا بد من امر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم
يكن له مدخل في انقضاء حد ما للحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة
من الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء فيتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوا واما غير الخارج فهو
لا يمكن ان يعاوق في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو الذي يعاوق في القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطو من الحركة فيلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدل المشائيون
بما بحوالها بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض

المذكور

المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة و
البطو شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما او هي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا
يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع
او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطو حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المعترض
يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تلك الحركتين لا يمكن ان يكون على حد ما من السرعة
والبطو الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطو
ثم يضم الى ذلك ان الحركة لا بد وان يكون على حد منهما فالمجردة عنهما لا وجود لها لا يستدعي شيئا فينتج ان الحركة مجردة لا
يستدعي شيئا من الزمان ثم يعترض قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا اخر معناه
ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا
اي من غير ان يكون المعاوق قد دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء يستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والتعجب منه مع كونه عالما في التحقيق وما لا تعذر فيه
انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات التي ذكرها في محل المنع ولم يتنبه على انه مبنى الدليل وبابطاله
يهدم بنيانه على ما مر تقريره شرحا واما النوع فمراده قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية
مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطو وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت
ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية
ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت باسرها وابطاه فذلك ظاهر البطلان وكذا
الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض تجانسه ثم قوله فلا بد من امر اخر

بعاوق الجسم في تاثيره والالم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة انتهى فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون
معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل قال المحقق العلامة رحمه الله في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما
من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات هو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فانه سرعة للشيء بالقياس الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس الى امر اخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت الامر الذي يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وذلك الكلام صريح في ان
ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في
تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا خارجا عن القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس
مثلا فانا لو اخذنا بايدينا قطعة من المغناطيس وقطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل
ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه
ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس احديهما تقتضي حركة
والاخرى تعوق عنها كالطير اذا سقط من مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء
لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق يحدد حالها من الابطاء والاسراع والابطاء والحركة الطبيعية
لا يتصور فيها العاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك مسافة وخارج ايضا وذلك يتحقق في الخلاء انتفى العاوق
بالكلية ولا يلزم من انتفائه انتفاء الحركة وهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور
فيها العاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول الميل العاوق كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء
فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم العاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان العاوق الداخلي

المحرك حـ

يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا
تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وعدم ما ذكرنا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود العاوق الداخلي
اعني على وجود مبدأ الميل الطبيعي لان العاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان
الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بها اي بالحركتين
تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان ايضا
ان الحركة بتمامها تقتضي قدرا من الزمان فقال الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه
لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا او
مسافة مطلقة واما التعيين للزمان فهو لحد معين من السرعة والبطوء ليس كذلك فان كلام المعترض ان اقتضاء في
الحركة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان لتلك الحركة جزءا موجودا في
الخارج او امكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود اذ يمكن ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي
فرضناه انه تقتضيه ماهية الحركة يمكن بحسب نفس الامر الى ان يبان ان ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه الا
الوهم اذ يجوز ان يمتنع وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يقع الزمان الذي تقتضيه ماهية
الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف يقع الحركة المعينة في جزء وهمي من الزمان ممنوع بان العقل يحكم بديهيا
على تقدير الجزء الذي لا يتجزى كما طابقت الواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه ماهية
الحركة زمان وقوع جزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو
في نفسه ايضا مسافة فيحكم ان ماهية الحركة من حيث هي مطلقة لا تمتنع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان
ولا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد
منهما مقصد للمتحرك بالحركة الاينية الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد له بالوصول اليها والقرب
منها لا ان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية فاشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال

الفرضه حـ

والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه
طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد آخر فيكون
خطا او يكون في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا
وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة
بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان
يكون جهة الفوق والسفل مما يتبدل قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به
لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات التي تقوم بالجسم الآخر وحركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع منها والتبدل
في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن لان المحدد
محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي
اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة بالحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا
ذا وضع بانها مقصودة بالحركة وبالاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك فكذا الموجود
الذي لا وضع له وهذا هو ... الفرق بين المكان والجهة ... مقصودة بالحركة للحصول فيها وان
الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناهية الجهة على
قسمين قسم يتبدل بالوضع مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل فان المتوجه مثلا الى المشرق فيكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا انعكس
الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه بالخلف وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار راسه من تحته ورجله من فوقه لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار ما يلي راسه
من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان في الطبع لا تتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان

الجهات ست مشهور ليس بحق وسبب الشهرة ان لها معنيين عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به
جنبان عليهما يدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما
يقابله يسارا وما يحاذي وجهه والبصر كائنة بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا
وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات
الست المعتبرة في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ...
اما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل
جسم جهات ستة الا ان اسماء بعضها على بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المعتبرة في الجسم فطرفا الامتداد
الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و
الخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة وهي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة
غافلون عنها وان لم يكن يطبق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار
الجهات ... المعتبرة كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل ... نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية** وهي الافلاك وما فيها من
الكواكب وعنصرية وهي العناصر وما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما
الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ويسمى
بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وفي هذه الافلاك وهذه الافلاك
هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا باستقرارهم ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات

جزئية مختلفة غير متشابهة بتباين بعضها البعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك [illegible]
في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون لكل من الثوابت فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة وجوز البعض
ان يكون الافلاك الكلية ثابتة بان يستند الحركة اليومية الى جميعها الا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها
نفس يحركها قال صاحب التحفة ما سمعت هذا من احد قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت
ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس مجموع السبعة يحركها الحركة الاولى وامر في السابعة يحركها
بالحركة الاخرى لكن يشترط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة الرابعة دون السابعة لينتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع فما تحصل فانه متى يشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل
اليها الافلاك الكلية على ما يحصل عليه ما شاهد واستمر احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة
والاستقامة والاقامة والكسوف والخسوف والتشكلات البدرية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك فظاهر كل منها النظام مخصوص عليه كل حال الى شئ منها وما بين من ان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ما اخذه من الفلاسفة من نفي القادر المختار
وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع
ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال جزء منها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي يحرك
اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون
ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار يحرك بارادته تلك الافلاك
على النظام المشاهد او يقول ان الكواكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فيسرع ويبطي ويرجع
ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة الجزئية وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فاذكروا اثباتا
للزوم بناء على وجوه لازمه ولا يصح الا على المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس ثمة الا منشاره عدم
الاطلاع على مسائل هذا الفن وذلك فان اكثرها مستندات حدسية يحكم العقل بثبوتها عند

مشاهدة

مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الحدسية التي لا يتطرق
اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر
مستفاد من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب
حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر
المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكرنا غاية الامر انها يجوز ان الاختلافات الاخر
مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف
من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه
القمر على ما شاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات
الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون لاحد نصفي كل من النيرين ضياء والآخر ظلاما ويتحرك النيران على
مركز بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهتين لنا في حالتي الكسوف والخسوف اما بالتمام ونحو ذلك اذا
كانا تامين واما بالبعض على قدر سلبهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس والكسوف
والخسوف انما يكون بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في
جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد غيبتنا عنه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين في العلوم
الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ
موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو
مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مشهور في شبه
القادحين بالضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية
وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك لازما
واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائها عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات حدسية لا يتطرق اليها شبهة.

وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضها مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الانسب
والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا
مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان الفلك
الشمس فوق فلك الزهرة والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر
بعدا واعظم مدارا ابطاء حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة
شمسة القلادة تميز ما يبعد بينها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد بينها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضها مقدمات يذكر فيها على سبيل
التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل
الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه
الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انها انما يكون كذلك اذا ادعى اصحاب هذا
الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه واما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه
ان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ ولكن بعض فضلائهم تخيلوا اهل الوجوه
الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تحير الوهم ان ينسبوا اوضاع
تلك الكواكب والفضلات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يحير
فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الافلاك على سطوح الرخامات يشهد ان هذا الشيء
عجائب ويثني عليه ثناء مستطاب تداوير وخارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه
نظر اما اولا فلانه صريح في ان من الافلاك الجزئية ما يكون تداوير وخارجة المركز وهذا خطأ
فان من الافلاك الجزئية للقمر وعطارد وما يليهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فان عدد الافلاك
على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة
ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارج المركز فالافلاك الخارجة

المركز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي
الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعل الكرة المحيطة بالمائل
فلكا برأسه بل جعل مجموع المائل فلكا واحدا يتعلق به نفس يحرك بحركة الجوزهر بين كانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك يكون عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر
ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل و
الكرة يجب عدها في الافلاك وليس فلكا كليا والا كان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية
عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة
والثوابت وعشرين اي اثنتين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا الثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهي غير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط و
الاركان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركات المستقيمة
فيلزم ان يكون الجهات محددة قبل الفلك لا بالفلك فقد تبين في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الوضع الطبيعي لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا انما يمنعها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها انما تخرج حال التناسف
عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التناسف
متساوية البعد عن مركز العالم وهي تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان نقطة الجزء
من البسائط على الاستدارة مثلا تحرك حركة يخرج بها عن مكانها فيكون تحركه حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف
الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة وانما حركة الجزء ونظائرها
فانها تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات

فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك
الى احدى جهتي الفوق او السفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توصلا
الى حكمكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها
الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة
الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة
متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة
الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية
اي الحرارة والبرودة ومن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع و
ان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في
الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين موجبتان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون
قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهات قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد
الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة
الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم
الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانه يتحرك على الاستدارة والاستقامة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انه لا
ثم ان الحرارة والبرودة موجبتان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل في تلك العناصر فقط دون الافلاك
لجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف لو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولين عليهما قلنا قد تخلف الاثر عن العلة الفاعلية

لعدم

لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الافلاك لا تقبلهما وان
كانت مقتضيين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك
حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته مع عدم
المانع هناك لكونه بسيطا والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة
ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية
الحرارة مع انها اي هذا العالم الى السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كنقطة في بحر لجي والجواب ان رؤس الشامخة
متلففة بالثلج فربما لا تقبل حرارة الفلك لا لرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارة في عالمنا هذا ولئن
سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس
لا تسخن بنفسها بل اشعتها اي المسخنة تسخينا اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
اشعتها من اشياء متقابلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في الاشياء المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة
ينعكس اشعتها وايضا كرة النار ثابتة عندهم محيطة بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار
حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية بعيدة عنها ولا يتصور بعدها عن الافلاك المسخنة جدا الاقرب
لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة قالوا وايضا انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول
والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم منع اللزوم ايضا ولو ازمهما اي خاصة
من لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لا يلزم فيه الحركة المستقيمة والجواب منع
بطلان التالي كامر شفافة لا لون لها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس
واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء معطوف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء و
الارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كانت تنقض طبايعها الكروية لكن غير كرة النار قد وجب

عن تقتضي طبايعها اما الارض والماء فذلك ظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن
الكروية ولا تخرج النار عنها الا انا قد نقطع لها لما ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها
من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجود العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة ولم يجد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما
بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع الاثنين من الكيفيات
الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء و
بين الرطوبة والبرودة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض كلامهم في هذا المقام مبني على الظ الذي
هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات
القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر
البسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به فمن الناس من ظن لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل
وجدوا التركيب الكليات مستندا الى هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لا يجدوا هذه الاربعة
متكونة من تركيب الاجسام اخر ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيها ما يغلب عليه مع خلوه من الكيفيات الاربعة او يشتمل على واحدة منها
فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربعة التي تستدلون بها وجودها على عدد العناصر
ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد و
غيره فلا شك ان للتوسط بين غاية الحرارة والبرودة مراتب ولا نهاية لها فان اثبتم لكل منها عنصرا تقتضيه
بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم ترجيح بلا مرجح وهو ظاهر الفساد لان الترجيح من غير مرجح
انما يلزم ان لو اثبتوا البعض المحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا الجميع المحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا
زيادة العناصر على الاربعة لان في عنصر طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا في تشابه حرارات
البسيط يجب ان يكون طبيعة في مادة متشابها غير مختلفة لانا نقول بان النقل المشا
ليس معناه الاختلاف الا مثل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق

والى الغير بوسط او وسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس فهي ستة صور لا بد بينها الانقلاب الى الملاصق المجاور له وقد
ينقلب الى غير المجاور له اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس فهي اربع صور
لا بد فيها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
فالجميع اثنا عشر حاصلة في ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان
اما انقلاب النار هواء فلان النار المنفصلة من الشعل لم تبق نورتيت ولا سابقا على بعض الجوانب فلذا
انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير واسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن
ثم جاز ان يحصل في ذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم في نهاية السخونة
تنضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد
واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدث مرة بعد
اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس على سبيل الترشح والسبب كذلك
لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في
تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك بان ينقلب الهواء اللطيف المحيط بالطاس اليها فذلك هو الط
واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء اللطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء اللطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم تمكن من خرق الهواء والنزول الى الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة من
الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء اللطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تخرجها وتصعدها وعلى
تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما انقاذها وانتقاصها او ما ازمنة
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت

على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي
نفادها وانقطاعها او التوالي بنزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى وعلى التساوي
فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه
يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض لانا نجد ندوة دايما تتجاوز الاناء وثانيا فلانه يجوز شيء من
تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك
الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا
فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء
مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك
الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريان السواقي والمشاهدة يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء
سبب انقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة و
الهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم ايضا اتصال القطرات بعضها ببعض ولسنا نرى كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات
متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة
وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة
على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برودته يبرد الهواء المحيط به والماء لضعف
برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا ينقلب الهواء ماء ما دام
على سطح الاناء ماء واما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة
جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط
لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا فقد يكون صحو في قلل الجبال فتضرب الصر هواها فيجد بها بالصر
اليابس ويضم اخرى ولا ينعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط تجاه ثم يصعد ثم يعود والشيخ
فقد حكى انه شاهد بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض

الصر بالكسر برد يضرب النبات

الامام

الامام على ذلك بان تبريد الاناء الهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحمى
الشمس ملامسته اشد ومع ذلك فيقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء لبرودته فينعقد نزول الثلج بعض الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم الغيم واذن يلزم بالمطر ان ينزل الثلج والقطر الى ان يتغير الفصل والهواء
اجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرطها ووجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض
الثاني واما انقلاب الماء هواء فيعتضد بتحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر
واما انقلاب النار ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تترسب بحيث يصير حجارة صلبة صلدة واما
انقلاب الارض نارا فعند ما يحيل الاجساد الصلبة الجوهرية بما هاماتها الذين في ذلك اصحاب الحيل والاكسير
ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط تبين امكان الانقلابات بواسطة او وسايط فالنار حادثة لان
النار التي عندنا مع مخالطتها بالتكيف بالبرودة حارة بما محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او
يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعينه
من الاضافة باليبسة لانها عتيقة للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون افنا الرطب
لان النار اذا اثرت في جسم مركب بعضها اجزائه اللطيفة فيبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة
لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس
مثلا لان الاستحالة الى الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المايية التي بالرطب لا بسبب الرطوبة
ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء استحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته
اليها فاليابس بيبوسته تقتضي عسر استحالته ايضا فلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها
من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان
النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال بالاتفاق
بين المناقشتين احدهما تجويز كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما
تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث جعل الاولى جزء وجعل الاشد
دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما
في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرفة لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف
من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا

حدثت وفادتها تحدث منها تكون منها اجسام صلبة ارضية يتقد منها السحاب الصاعق واقرب عليه بانه قال الشيخ
الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة الصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا الظهر وقوليه
وابد باهكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فدل على ان مادتها الابخرة
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف لا يمنع الشعاع من النفوذ
فيه صرح به الشيخ في الشفاء تفسيرها باللون ولا لون له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لا يمنع
من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير
والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة ماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها
لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار العنصرية التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة
لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لانها تمنع نفوذ الشعاع البصري فيها ولا لانها يقع منها ظل كالظل
المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لانها انفذ الشعاع المصباحي فيه فعرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لعينها وتمكنها من اصالة ما يحاكيها
فهي ايضا يكون شفافة لا ما نح لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ
في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح
آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع و
ثلثين وثمانمائة الهجرية والشمس في اول الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع و
تغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت من الاكليل
في الجهة المذكورة قدر ربع وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل
من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة
الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانا على ما شاهدنا انها تتحرك كذلك
بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل
وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك
المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركتها فكانه باطل والا لزم ان يتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه
بجالس السفينة توهم لان ذلك من الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها
من ابخرة الهواء عدوها في طبقات الهواء قوية على احالة المركب اليها قيل فعلى هذا يقتضي صورة بعض المركبات
ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندل فلا يتم ما ذكره كما والهواء حار لان

الماء بالتسخين يصير هواء والهواء الحار ولا يلبث اذا انقطع برودته لانه ممزوج بالابخرة اختلطت به
من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما
يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون فيها الكواكب
ذوات الاذناب والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي
يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بمخالطته من الابخرة المائية ولا يصل اليها اثر شعاع
الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد و
البرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس
فلا يبقى محضا فقد برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد ورطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي
بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها
لو خليت وطبعها ولم يتسخن بسبب خارجي ظهر منها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة
لا تفي بذلك اذ لا تخلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها ويسخنها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها
كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد و
ذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من ادخل يده على النار بسرعة سلمت وان ادخلها على النحاس المذاب
احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لليبس منها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما
انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراتها الحقيقية للشمس
اما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول و
الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك
بالاستدارة ما فيه ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ
من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك لان حركة المرمي اسرع
من حركتها واما اذا انساد بانه لزم ان لا يحس بحركة المرمي انا نقتفي في الجهة وعكس حركة سريعة انا نحاللت
واذا كان حركة الرمي ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة رمي اليها فانا فرضنا شخصين
متساويين في القوة فقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى
الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين في السرعة والبطوء والتالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكر

انا لم نعلم لو لم نرث ابها الهواء في حركتها كما يتابع الاثر الفلك فلم لا نرى ان لا يقع الجزان المختلفان في
الصغر والكبر المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض لخط من خطوط انصاف النهار على ذلك
الخط لان تحريك الهواء الكبير يكون اقل من تحريكه للصغير وظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من
ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب متحركات
بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا
ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة للكواكب الى الارض لاختلافها فاسندوا
الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكن وانا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه السفينة
والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان
الارض تابعة الهواء من شانه ان يتموج بحيث ما فيه بحركة كان او غيره صغيرا كان او كبيرا ويخ لا يلزم شيء من القبايح
شفافة اقول الحكم بشفيف الارض يوجب الحكم بانه لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس
في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بالا لون له ولا
له مما لا يناسبه الاصطلاح كما يعلم من تفحص مباحثهم واستعمالاتهم ويظهر لمن تتبع كتب الحكمة بل كتب اللغة
قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب
شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل ولها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة
لغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة
الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فمنه الاربعة اسطقساتها اي هذه الاربعة من حيث انها
يحصل منها المركبات يسمى بالعناصر ومن حيث انها يحصل بتغيرها الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها
ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها
اذا احللت بالقرع والانبيق فيظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما النارية فلا بد
منها للطبخ والنضج وقيل انها غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون
عن غيرها الا ان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة والنار ايضا
اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان
كما سخن الشيء وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صارت بقية الاجزاء الاستعداد لقبول النارية اقوى فاية تعوض

بوجود النار عندنا وعن الثاني ان ما نقله التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المتفرع على استحالتها في
كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون
حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص
فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين
ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة
وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل لا يجوز ان يكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا
الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق
من الاحتمالات الا اربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن
الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية
متوسطة بينهما وليس هناك صورة سخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا
هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران
معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين مع حصول
انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما سابقا على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا
هو ايضا بط فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة
هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية الواحدة في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء
الاخر يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين
مما يقابلها بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
اعترض عليها اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
برودته وليس هناك صورة سخنة قلنا لم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد
بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات
وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة فيها انما يبلغ الى
استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية منفعلة بالضرورة فكان الاشكال الوارد
على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى هي ان انفعال مادة احدهما عن كيفية

الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي
للمادة المنفعلة فح تقبل فعل كل كيفية في مادة الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاول فيلزم
كون المعدوم موثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انفعالها
موثرة في المادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة
الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة
من جهتين غالبة من جهة الصور الفاعلية ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى بعد ما في هذا المذهب
لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فاذا لم تفعل بالحركة كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون
الصورة فاعلة لزم الدور ثم ان بعض انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك
الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين
وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل العناصر اذا تلاقت كيفياتها تقوم
ماسة تحقق تمام زوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك
العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المفارقة للصورة الفاعلة معدة
لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها التوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات
المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او كون المعدوم
موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء الصغيرة التي تلاقت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متعادية في
الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى
لا يتصور الا بان يؤثر في كيفياتها فيستحيل الكيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود
تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو صورة
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر صورة البرودة والبرودة تكسر صورة الحرارة فان انكسار صورة البرودة
لا يتوقف على ان يكون ذلك بصورة الحرارة بل قد يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد تكسر صورة برودته وكذلك انكسار صورة الحرارة لا يمتنع ان يكون ذلك بصورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرد
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه تكسر صورة حرارته قال واذا كان كذلك فلا مانع من
استناد الفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد
اما على الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حين حصول الانكسار بل لان الكاسر
لصورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده مزودة ان هذه الكيفيات

باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما على القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يكون المنكسر كاسرا
لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة مثلها على ما بينا من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتأمل
العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء ان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف حقيقة وذلك
ان ينعدم منه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة لا شبهة فيه فان الانكسارين ان كانا معا
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان معدومتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة
بالانكسار موجودة بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة
الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث
برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة الحرارة النارية بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة
التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة
النوعية للماء مقتضية لذلك الا ان العذر يمنع وجودها لا يبقى الحرارة الكاسرة مع تضادها مقتضاها الا ان تقول
في هذه الدعوى لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة
الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر هو
البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلت من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر حدث في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر
طبيعيات الشفاء لكن قوما في زماننا اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا فقالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد لا يمر هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات من التخالفات
المستقيمة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط فيها
مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان فمن لم يقل بالاستحالة لم يقل بالمزاج فان الاجزاء النارية
الحاصلة للمركبات لا يسع غير الاسر بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكر جماعه كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة
لا يوجد شيء منها صرفا بل مختلط من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل

والعنب بعينه كذلك وانما سمي بالغالب اللطيفة منها وبرودتها عند ملاقاة الغيرات يبرز منها ما كان كامنا فيها
فيظهر للحس بعينه ما كان مغلوبا مخفيا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا كامنا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبان انهم قوم زعموا ان النار ليس على سبيل البروز بل على سبيل
النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار بعينها خالطته فيفترقان في ان احدهما يرى
ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم استحالة
كون الشيء عن الشيء واستحالة صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار
الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل
في باطنها على سبيل الكمون في حجم [illegible] لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر لا يمتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه ووجود [illegible] الارض والسحق لا يدرك بالبصر والنظر فكيف يمكن ان
يكون [illegible] بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية
الناشئة في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودة لكان يبصر لكان [illegible] اذ
هو شفاف ولا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية
الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا
يجوز ان يكون هنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تتسخن [illegible] الحرارة منه
بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قال الاطباء واجاب
عنه الفاضل بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا مثله
فانهم [illegible] بطلان المذهب الثاني بحجة [illegible] امور من المشاهدات الاول
ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما لا يحيط به احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية
غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك بعضا الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثلا مماسة عنيفة كحجرين
يابسين فان المحكوك منها يحمى بل يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارض وكالمخلخل وهو الذي يحمل
قوامه بالتفريق قيما تخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يتسخن
لا محالة لان الحركة الشديدة العنيفة لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة فيه وكالمخضخض وهو الجسم
الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحركا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان [illegible] المتشابهين اذا [illegible]
انا [illegible] احدهما [illegible] متكاثف [illegible] كالنحاس مثلا والثاني متخلخل [illegible] على الفزيج والمسامات

الضعيفة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل
الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصمم المملوء من الجمد
الذائب يمنع من نفوذ ما فيه [illegible] الاستنباع دخول شيء [illegible] فيه الا بعد خروج شيء [illegible] بقدره
اذ التداخل محال ولمن كل [illegible] الزاج [illegible] الصباحة اذا ملئت ماء وشد راسها محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثرها [illegible] بصيحة عظيمة هائلة [illegible] حدوث السخونة والنار
في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها [illegible] على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان
وجههما واحد والفاسد ان [illegible] الاجزاء البارزة لا [illegible] ولا فاسد
هناك فاذن هذه الاستحالة ثم يختلف الامزجة في الاعتدال بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال فالوان
العناصر المتضادة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت كيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة
من جهة الحقيقة مناسبة للمبدأ الذي هو احدى الذات فاستعدت لاستعدادها [illegible] ان يفيض منه
عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مرة ولولاه لتداعت طباعها بسرعة الى الافتراق [illegible]
ثم ان تصغر اجزاء العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد [illegible]
الى الاعتدال فيتفاوت بحالها في الاستعداد والوحدة الوجهية المناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها [illegible]
ولما كان المركب المعدني بعيدا عن المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة عن المناسبة
ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال
والوحدة من النباتات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيهما بحسب الشخص يعني
ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التركيب الممكن من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب
مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع
يعني ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس هذا المزاج حدا معينا لا يتجاوزه الى ما ينافيه
اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد [illegible]
امزجة في الكيفيات القابلة بحسب الاسنان المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط و
تفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المجال الواقع بين الطرفين يشتمل على الاتساع من الامزجة [illegible]
يتوهم بين الطرفين استنادا يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين
لا يتجاوزه فاذا جاوزه ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا
حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه

بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا احصل لكمال المزاج للانسان هلك كذا يحصل في سائر الكيفيات
وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل لا انه من
المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخروج من الاعتدال
في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين و
ولا يكون في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة
واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل
لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا تقسر بعضها بعضا على
الاجتماع لاستحالة ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى
احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من
كيفية الى كيفية اخرى فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه
ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية ككون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة
الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قوتها في الميول ويبقى مجتمعة
ويحصل المزاج بتفاعلها ثم بعد ما وجد ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون
بتفصيل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكان الطبيعي
لا يجوز ان يكون مكان واحد من بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيرها والا يلزم الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه والتي تلزم الخلاء قبل
حدوث المركب مع الجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من
افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط فيشغله بالتخلخل فمن الضرورة بطلان الخلاء واليه يختار ان
مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه كما مر وقد تحقيق ذلك انه يرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول
لم يحصل الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون
كيفياتها الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم والوضع او غير ذلك كتفاوت
ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلنا لك من كلام الفاضل وقد يطلق المعتدل على ما يتوفر عليه من

بكيفيات

كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا اشار الاسد الجراءة
والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال
له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني
من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خارجا عن الاعتدال في كيفية واحدة
من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما في كيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس
او ارطب وابرد او ابرد وايبس فهذه ايضا تسعة ان حمل على الاول لم يكن الوجه ههنا الا ان ينبه على ما زعموا كان
تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال
الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية في بادي الرأي بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فعلى
وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع القسمة موجودة واعترض الكاتبي
في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا
على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا اليبوسة والرطوبة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين
ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ههنا زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق وعلى الاخرى
واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات الاربعة في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة
وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة يضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين و
نقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما با
لحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة
يضرب اربعة في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث مع نقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل منها مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع
ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين
فجميع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلاثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر والاربعة
وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة في كل واحد من الاقسام الستة اما
ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة

في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا حصل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا
وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او النقصان او في بعضها
بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات
فاقسامه خمسة وذلك ضبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها
وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا
في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني و
اجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان
اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دام
يكون موجودة كان المزاج معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما يتحقق فيه تلك النسبة واما اذا تركب منه نوع ذلك
المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي نظرا الى الخارج من الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن
الاعتدال الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني
اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
فقال ونبين ان الاجسام في وجوب التناهي ان الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب تناهي ما فرض فيه من
بعد [illegible] فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناهية لان ما فرض فيه صفة
التناهي يحال يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم منه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض
عدمه يكون محالا لا وجود بعد غير متناه يكون محالا واما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم التناهي
لان ما فرض انه غير متناه اذا فرض [illegible] بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك
بان يفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ويفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدأ ذلك الخط بذراع
مثلا ثم ينطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
هو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون
الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان
التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية

وما اشتملا عليه مع انضمام التناهي به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما
الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان
البعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين
كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما والا يمكن ان يعد ما بينهما متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة
اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلعين الذاهبين
الى غير النهاية الى المتناهي اعني البعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح
هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما
محفوظ بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل واحد من الضلعين ذراعا
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وهكذا تزايدا والبعد بينهما بقدر تزايدهما
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير
النهاية متناهيين لما وانما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان
السلمي وهو ان يفرض محيط جسم [illegible] مثلا او يفرض محيط دائرة وتقسيمه ستة اقسام متساوية
ويفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل بينها خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة
هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية فلذلك يتساوى القسي التي هي بمقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا
ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على السطح يحيط بها اربع قوائم وقد قسمت هنا الى ستة متساوية فكان
كل واحدة منها ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرنا ان
الفاعي ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا بالامتداد بهما وذلك لانه اذا فصل بين طرفي الضلعين بخط مساويا
ووصل بين المنفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان جميع زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط
الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منها ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا
المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج
بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج
بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج
متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان اللزوم من امتدادهما بقدر الانفراج

اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين و
الفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيدنا الزاوية بانها بمقدار ثلثي قايمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي
الاضلاع وحيث لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين متلاقيين كما في
مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراع ... بقدر ذراع او بقدر ... ذراعين وعلى هذا
فاذا ذهب الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناهية بالضرورة واشبه منه بالبرهان الترسي فيقول
القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام الله لا يمكن ان يحمل على احد هذين
البرهانين لانه اطلق المثبتة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشار فيه الى البعد التي لا بد منها فيهما واعلم ان
هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام الله بينهما انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات
او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جهة يجوز ان يسطح انه غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول
يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط
واصل بين الضلعين مستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما نهايتان
لتلك النقطتين كيف لا يكون كل منهما محصورا بين الامرين وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء الغيرة فيه
يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض او مختلفة
الحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات الصانع المختار
وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة
الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل
من المعجزات واحوال القيامة وبنى هذا الاصل منهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تختلف
فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجه اخر هو ان الاجسام متفقة في ... انما بالاعراض ... بعضها بالبعض
ولولا انها لما كان كذلك اجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد البعض كلها
منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها بأسرها متساوية في قبول
جميع الاعراض فيكون متساوية في الهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم
الفلك قابل للصفات الزاجية وقصة ابراهيم عليه السلم جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز ان يكون الله
تعالى خلق في بدن ابراهيم عليه السلم كيفية منعها عن ملاسة النار كما في النعامة ونحوها وبتقدير تسليم
الكل في قبول الاعراض لا يلزم منه استوائها في تمام الهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم ...
ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام بأسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الهية واجيب بان

الفصول

الفصول في الحيز ليس ذات الجسم بل ... وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزوم ... مقال
الغير في التلخيص الفصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عندكل قوم بلا رفع الغيرة فيه ... ذلك
اتفق الكل على ان ... فان المتلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كالجسم الى القابل للابعاد او المشتمل
عليها ويرادفها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول ... التي الف ... وكذلك يجب ... الانواع ... الف الجوهر من
الحد فالمتهم ان ... متحدة في ... الجسم وان كانت ... مختلفة ... والضرورة
قضت بها انما ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة ... بالضرورة ان كنا و
شبابنا وبدننا وداوبنا ... التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض الصفات لا يبقى ان
الحس شاهد ... باقية لم ... بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام وقال ان
الاجسام لا تبقى زمانين فذهب بعضهم ان ... بين ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد بينا ان ... ان
ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرايحة من الاجسام ... قايمة بانفسها وقال بعضهم ان
ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اخبر النظام بتمام الدليل على صحته فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاجسام من ... غير معقول وانه لا يمتد
للاجسام حتى يتبدل لانه يتبقى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام ... عند القيامة فلا ... من القول بانها
لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال العلامة هذا النقل عن النظام غير صحيح عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى
المؤثر حال البقاء فذهب بعض النقلة الى انه لا يقول ببقائها لا بمعنى زعم السامعون ان احتياجها الى المؤثر كذلك لا
يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها
بل بموثرها ويجوز خلوها من الكيفيات المذوقة اي الطعوم والروايح والالوان والاضواء والمشموم كالماء الخالص
كالهواء فانه خال من هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس ... بانه لم يحس به من غير ... ينبغي
النوع الاول الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون بمعنى
لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما
امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول لجامع وحكم الكون ... اللون ... الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو
امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد قبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا الحكم
الفرق والا انتفى الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث
التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز ان يبنى البرهان الصحيح في اللون

وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل
بعد ادراكه هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات الثلث اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا
وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة فيه واشار الى الجواب عما
قالوا في الهواء بانه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت
الاشاعرة بان يرى الطويل والعريض الطول لا يجوز ان يكون عرضا ... كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا
تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين فالجزء الواحد طويل
اكثر ... اما المبين ... فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ... واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر
مرئي ... والاجسام ... حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة لانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وذلك لان كل جسم فله وضع ... فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ
اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى
لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق
بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق والمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ... واعترض عليه بانه ان اريد بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها
تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع وان اريد بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بالغير
فمسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل
حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها
حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون جميع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه
لا يوجد ذلك الغير في شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم ان يكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير و
اجيب عنه تارة بان المقدمة المذكورة اعني قولنا الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك يوجب اما
ان ماهية الحركة مركبة من امر ... لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
لا شك ان الامر المتصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما ... مسبوقية الامر المنقضي جزء ...
ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ورد بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والمتصل
باقية فيهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المتصل والمنقضي جزئي من جزئيات
ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم من مسبوقية المتصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة

الى اخر منها الا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما
على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وتارة بانه ان كل جزئي من جزئيات
الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فتجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا توجد ماهية الحركة في الازل
والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل
ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا يجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى انه اذا وجد فيه شيء منها لجامع عدمه فيلزم
اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا شيء منها بخلاف وجودها فان لها
بداية ... فليس يوجد من شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من
تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة
مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر في الثاني
من الدلائل على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول والحق ان ما سلك المص من حدوث كل جزئي من
جزئيات الحركة كاف ... ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم
الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبالمقدمتين تثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر ان شاء الله
ثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها
ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية ايضا حادثة ثانيها طريقة التطبيق وقد
عرفتها في بحث ابطال التسلسل وتقريرها هنا ان يقال لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين
منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بعدد متناه كعشر دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونتم الكلام الى اخره وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي
الامور الموجودة معا وثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون من اجزائها بعضها سابقة وبعضها
مسبوقة ... مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دورة
معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية
ليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد شيء منها
سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي فالجزء الاخير المذكور
فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه ممتنع لانهما متضايفان يجب تكافؤهما في الوجود
وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله

واللازم باطل اما الملازمة فلانه حينئذ وكل وجودي قديم يمتنع زواله لما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع
عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم من انتفائه من حيث هو هو انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان
توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا اذ الكلام في القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط
ايضا قديما فيعود الكلام فيه في صدوره من الواجب هل هو بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره من الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر انتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا
الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز
على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس يساره ما يماس يمينه وبالعكس وما هو ذلك الا بالحركة
واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة على ما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ايضا في الوضع واعترض
عليها بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عنه بان السكون
امر وجودي حصول الجسم في الحيز ازمنة فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واشتراكهما بالعوارض الخارجية فيكون
السكون موجودا كالحركة وقد يقرر هذا بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون الحركة
قديمة واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية له واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو عن كون
فان وجب ان يكون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان
القسم الاول فيما بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نسلم ان
القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون
قديما حتى يعود الكلام فيه في صدوره من الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك
الحادث زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الحادث حتى يحكم باستناده فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان
يستند الى علة واجبة منع عدم المانع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى موجود
واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي
انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدميات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى

ازلي آخر ويمكن ان لا ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدميات الممكنة مترتبا ذاتيا الى غير النهاية له وليس ذلك
بتسلسل محال واما ثانيا فلانه جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق كما مر في ابطال
التسلسل اقول قد حققت في ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى
موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولكل
كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع
الناقص والزائد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا
على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة مثلا من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
المتقابلتان بالاعتبار متباينتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين
يجب تساويهما في العدد والحادث الاخير مسبوق محض فلابد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم
عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
الزائدة عليها بعدد متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا
الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة فلا مؤونة في تحصيل الجملتين كما انا حصلنا في التطبيق بلا فصل هناك
فقد يرد مثل ذلك في ابطال التسلسل ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانا جملتان
متقابلتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والفرد لا يتجه حدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية فلان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل
ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان ذلك حادثا ثابتا فالاجسام حادثة ولما امتنع
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان التحيز ثم ثبت حدوثه فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة فجميع الاعراض
عنده في الجسمانيات لما ثبت انه عرضنا بما اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما ثبت
حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فتقرير الدليل الاول منها ان
الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى الجميع ترجيح
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول
ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل يجمع ما لا يتناهى في

الخارج ٣

حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقتها اذ لا وقت قبلها اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت
الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان
الاوقات التي يطلب بينها الترجيح هناك معدومة انما الزمان هناك موهوم ولا يتصور له الامتياز اولا وجود العالم
ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بحسب التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لرفع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور
المفروضة [illegible] وانما غير [illegible] فاصلا اقول هذا الكلام على تقديره [illegible] لا يبطل وجه الترجيح فيما
بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك كما في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت
دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه
لاجل تعلق الارادة القديمة فلم [illegible] اهل الجنة [illegible] التوقف على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح واورد عليهم ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق الذي
هو وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص حدوثه بوقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من
ذلك التعلق بجميع الاوقات بالسوية لا [illegible] الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك
الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول [illegible] يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث فينتقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا فينتقل الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق
آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى لا نهاية [illegible] هذا التسلسل [illegible] مع كونه خلاف
مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا
كان او عدميا يحتاج الى تاثير [illegible] بوقت حدوثه [illegible] دليلهم هذا [illegible] ان يكون الحادث اليومي [illegible]
الدليل فيه بعينه لان الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل
منها مسبوق باخر لا الى نهاية وسلم هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة لانا نقول انما سلم جواز التسلسل في
الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط حادث مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما
يتصور فيما له مادة تتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة
في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط الحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات
متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتتوارد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني فتدبر
الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وبينة

فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد مستحصلا لتلك الاولوية مستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد
ناقصا في ذاته وهذا باطل فيجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم
يجب ان يكون قديما فيجب عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما لا يكون قديما اذا صدر
عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث
اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي تخالف راي المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا
يرجح شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة
ومن تبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك يمكنهم القول بان افعال الله
تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بتمثيل العطشان [illegible]
الجائع والهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح
وبين الترجح بلا مرجح فالاول ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف
ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع للاثر مرجح فان تعلق بالترجيح فليس
[illegible] المؤثر انما كان مختارا اذا رجح بارادته اي مقدوريه شاء والغرض [illegible] بان المختار ان يرجح احد مقدوريه بارادته
لكن اذا كان ارادته [illegible] ساوية لا ارادته الاخر [illegible] فكيف يتصور ترجيح احد الارادتين دون الاخرى وان
استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى [illegible] الكلام اليها ويلزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان جعل الارادة داعية [illegible] تعلقها بما يحصل الارادة لزم التسلسل في التعلقات
واما الغرض [illegible] فان [illegible] الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى
[illegible] النافع والضار فيكون لايصال الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد ذهبوا الى ان البديهة تشهد
بان الفاعل المختار [illegible] الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار
عن المبدأ تعالى لانا قلنا معنى هذا الاختيار عند العقلاء لا الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى
لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من امتناع خلو
الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو مذهب المتكلمين والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة
والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد عرفنا سنده بما تقدم ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن الصورة ولم
يتم دليلهم تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق والمسبوق

هو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي
مقداره قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا
او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على
بعض بتلك القبلية وليس تقدمها بالزمان وتمام تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع

في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد عرفت انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وما يقال انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركيب ذات الباري تعالى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه
وهو محال ففاسد لان الشركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات و
ادلة وجوده مدخولة لكن لما استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بان الاول انها اما ان تكون منحصرة في العرض
والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة العقل والنفس او لا لما بطل عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد
الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد شيء لما مر فيما اذ الصادر عنه تعالى حينئذ اما ان يكون الجسم لا يمكن
ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر عن الواحد اكثر من
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في
صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فان كل واحد منهما
شرط في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها
انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كانت العلول الاول احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان العلة على التقدير
يكون علة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم بعضها ما ذكره فلا يجوز ان يكون
سابقة في تاثيرها على المادة ولا سبق لشرط في تاثيرها بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله
لا سبق لشرط بالاحق في تاثيره اي لا سبق لشرطه وهو الصورة والنفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك
الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو العلول الاول فلانه شرط في وجوده بالموضوع فلو كان هو
العلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون الشرط في وجوده
بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لشرطه وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا
اعني الموضوع عليه واما ان يكون المادة لا يجوز ان يكون هو العلول الاول فلانها لا يصلح للتاثير فانها قابلة
فقط فلو كانت هي العلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير
عنه اي لكونه هو والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان العلول لا يجوز ان يكون هو المادة وذكر الغير في
عنه باعتبار ان قبل المادة بالحمل او باعتبار وضعها في العلول الاول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت

والصورة

وقوله

المعلولات

قوله ولا لما انتفت وهو حج يكون عطفا على قوله لشرط اي المادة لو كانت هي العلول الاول لزم ان
يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا
سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر
عنه تعالى واحد يستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال به في الصورة والنفس والوجود في العرض لانا لو نزل مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور
وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته وتعلقاتها وهو موجب لم
حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص كالسلوب وتعدد الحيثيات وان كانت امورا
اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما يجوز تعدد اثار العلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد
تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها وجودها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هو العلول الاول
ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي العلول الاول وما قلتم في ابطاله
من انها لا تصلح للتاثير فممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم
ان يكون الهيولى علة المتقدم علة مؤثرة في غيرها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى امر واحد قابلا وفاعلا معا
لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا عليه كما مر ولو سلم فانما يجوز اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة قابلة لما يتنا بها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون من صفات الواجب فيمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون وهو
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين لم يحل الجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين
لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات الملاكان هو
الجوهر المتحيز في الجهات الثلث اعني الصورة الجسمية وبينهما في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون الجوهر الاول الذي لم
ان يكون نفسا لانه جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب او كونه تركيبا
يمتنع فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم
استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر اخر ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان
العلول الاول يجب ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر
بواسطتها البدن والهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا يؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض مواد في الفعل

كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما هو جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا
نسمي بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع احواله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا
يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس فيكون ايجادها في المرتبة بدون الالة وقد يظهر
استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل والدليل عليه على اثبات العقل تقريره ان الاجرام السماوية
ليست بعض اجزائها التي تفرض بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة
متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شي من الاوضاع واجبا لشي من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة منه جايزة
وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما سنعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن فيها سوى الحركة المستديرة
لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان
الميل يستلزم امكان التحريك الغير الحاصل وقد بينت مقدمة ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طبايعي ووجود
مبدا الميل المستدير في الجوهر البسيط يمتنع ان يكون فيه مباين عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا
يتصور كونها مقتضية لشي وبتباينها ولما بين فيها منه ايضا والعايق الخارج ايضا يمتنع اذ لا مباين من الحركة المستديرة من
خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ويمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه مستقيما
اصلا او ما فيه ميل الاستدارة فقط لا يعاين الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدا القبول وعدم العايق فالميل موجود بالفعل
فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبايعيا بحركة فلا يكون حركته
قسرية مستندة الى امر خارج عنه ولا يبا ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك يحركه المستديرة يطلب نقطة
ثم يتركها وطلب شي ثم تركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شي وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور
وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشي وتاركا له وان كان في وقتين لا يختلف امر لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة وايا مطلوبة غير تركه لا نقول الحركة لنا انما تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك
الغير فتعين ان يكون ذلك ارادية فثبت ان استدارة حركة اجرام السماوية توجب ارادة المحرك وارادة تستلزم التشبه
بالكامل الى بالذات التي لا كمالا حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون المريد طالبا لشي حصول لا تطلب المحال محال
اما محسوس او معقول لاسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والنفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب
وجميع الفلك محال لان الانسانين محتاج الجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة غير ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية
لا ينخرق ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل لا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير من حالة
الا الى الجزء الاول وضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا
فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احدهما والاول كان له ليس بالطالب على التقدير بين الاول

والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة
للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده وطاريا والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا
وبالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة
ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمطلوب ولا
يجوز ان يكون التشبه ما يستقر والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل التشبه غير مستقر اي التشبه يوجد شي فشي بحيث
ينقضي شي منه ويحصل اخر ويجب ان يكون ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان الحاصل
تشبهات غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا
بالفعل بصفات كمال غير متناهية يحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له كمال
ويمتنع تشبه بالمطلوب وهو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول التشبه ويحصل اخر ويحفظ
كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب لانه لا يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت
بذلك بعقيدة العقول وهذه الحجة مبنية على ان لا مجال على دوام الحركة وجب انقطاعه وهذا الدليل موقوف على دوام
الحركة التي وجب انقطاعها حيث بينا سابقا وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فان الاول
ان يطلب الحصول لكونه الا الحفظ او للتحرك او لا يجوز ان يكون للمرضية او التشبه بالغير او لكون الحال طلقا في نتاج
طلب البلوغ اي الانتقال الطلب لخرج وايضا لا ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امور المختلفة فان بعض
الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها
لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل الى جميع الاجزاء سواء
على هذا الاصل حتى كثير من العدم والوجود فلا يلزم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز
النقلة عنه لجواز ان يجوز جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقها اصلا فان قلت لا تقدح ذلك في صحة
ما ادعينا ولان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة
المذكورة طبايعا لها رجاء عن طبايع الاجزاء فيقال بناء على جواز الانتقال عن العايق الخارجي بعد تحقق هذا في دفع الميل
المستقيم والمركب فغير مستقيم ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك يستلزم
جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها فاعتبر الوضع بالنسبة اليه لا ان يستلزم جواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها
ظاهر لا ستر فيها فلم لا يجوز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها
عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اي سكونها وهنا وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان

اولی

الجواهر البسيطة

واثنان

الوضع بالنظر الى طبايعها ايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر تحته ملتوفرضنا
ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته
الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعتها التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم
اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة بالنظر الى طبيعتها فجوزنا ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا
وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نسلم ان
الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي من امتناع الخرق والالتيام
والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ولو
سلم فلا نم ان العايق عن الحركة القسرية لا يكون الا ذو ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير
مساو لما في القوة مما في المتحرك في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل
لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه
عدم قبول ذات الطبع ... حصول اليأس ولا سيما انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون الطلب
ذاتيا لصفته ... فان ... يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك التشبه
ليس هو بالواجب ... الامر يختلف الحركات في الجهات فلم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف النوع في
النوع او لاختلاف كمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب صفات كمالية
متناهية حصرها العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتعاقبين
والا لامكن التسع او حصل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا
يجوز ان يكون جسما والا لكان حاويا او محويا لانا نعلم بالضرورة ان الافلاك والعناصر محوية بعضها لبعض ولا
سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم وجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه
كاملا فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب وجود ضرورة تاخره بالذات عن
وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله
متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ونقيضاهما اذا انتفى الخلاء في داخله كان ملاء المحوي واذا
وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في الخصوص ايضا ضرورة انهما اذا اعتبر عدم الخلاء في داخله
فقد اعتبر وجود محوي فيه وبالعكس بل هما بمنزلة ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه ... تغاير بحسبهما
وتغايرهما كما لا يخفى ... بين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك
بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة

وجود

وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك فعنده نقول ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون
ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف كذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان
العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لا غير لجسم المستقل في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى
الخلاء في داخله كان ملاء المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في
مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر في البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولي الحاوي لانها
متاخرة عن صورته فانه يعتنم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولي فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة
لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي
ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي كما لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد ... لا انه يعتمد تغيره ... الصورة والقران على ما هو مثله
مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ومثل ذلك يتبين انه لا يمكن
ان يكون شيء متعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما
ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا فهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله
لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن
البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا يلازم احدهما الاخر كما اذا
تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب
عدم الخلاء بالذات غير واقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانا اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة
في العقد بقا اعني امتناع الخلاء بالذات لانا قد برهنا عليها بما سبق فلا ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته
ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب
المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي
بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره
مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم منه امكان الارتفاع امكان الخلاء

فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى جميعا لم يكن هناك خلاء
فثبت امر وجودي كما انه مع خلوه عن الشاغل اما اذا فرض حاو ولم يفرض داخله محوى كان المكان الذي هو سطح الباطن
او البعد الموجود او المفروض داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم
المحض اذا لم يكن بحصول الشيء فليس بممتنع كما سبق فظهر ان امكان الخلاء يستلزم وجود المحوى بغير الحاوى فلا يكون
امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوى بدون الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقد يكون
التلازم بالذات لا يجامع الغنى والوجوب بالذات ثم قد ذكر في بيانه انا لو فرضنا ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع
الاخر امكن الانفكاك بينهما فقلنا ان امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجوده فكذلك الاخر لامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب تعالى وانما كانت مقتضية انه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب
وليس كذلك ضرورة ان وجود المعلول مرتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن
الملزوم والانفكاك عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفسه يغاير حصوله مع الملزوم فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون
احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نسلم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما اوردناه في
التصوير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق حينئذ مع انتفاء
اللازم الاخر اعني وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بان ما يمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل
الحاوى بعد اعتبار وجوده ووجود المحوى في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى المعين
فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وان سلمنا
الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يكونا معا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا
بالذات والاخر واجبا بالغير فلا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب
وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه ان وجب احدهما في رتبة
وجب الاخر في تلك الرتبة فذلك غير واجب فنقول ههنا العدم مسلم لكن في البرهان ان يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى
لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يلازم الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى
واذا لم يجب بلا ملازم لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى
بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد به انه لم يجب في تلك الرتبة وجود المحوى فذلك مسلم
لكنه لا يجدي نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت انفا من ان التلازم بين الواجب وبينما

في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة فقد ذكر انها شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم
فنوعها لا تشخصها وهي التي يمكن ان يتغير وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى
لا تعدد بما كان المحوى اكثر سخافة بحيث يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول
منه قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية ودليل اخر على اثبات العقل تقريره ان
موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن للمادة لا يكون الا بمشاركة الوضع بالنسبة اليه على ما سبق
من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا من ان يكون
لهما وضع بالنسبة الى موجدهما فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول
فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه بل انما يجب ان يكون علة للجزء الاخير واحتمال
ان الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فيجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل الجسم مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء الاخير الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد لا
شك انه اذا كان للشيء مادة موجودة وكان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده فذلك الشيء في تلك المادة والا لما
انه لا يوجد ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة
الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انه لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون
فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر شاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الخارجية فلا يكون مستقلا
بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف
على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا القبيل ودليل اخر
تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا لان الامكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم
الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فكذلك اما
الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فبتقدمه بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل
منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول ولو لم يوجد الاخرى واحدة
الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احد جزئيه منه وقد تقرر
منه انه ليس احد مما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخرى في غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة فقد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدا
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد ونفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية وتحصيل النفس

الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف فقولهم اول يخرج منه الكمالات الثانية المتاخرة
عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمالات الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة
على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج منه كمالات الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج منه صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر
عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولكن لا يلزم ان تكون تلك الصور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا دائما بيانه دون هذه العبارة اعني ما يمكن تحويه بالقوة اذ
يخرج من التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس الكلي المتعلق بالفلك
الكلي فانا فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون [illegible] الا انما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي
من لا يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون
واعترض عليهم بانه ان اريد ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية
والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة
او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسايط و
المعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسايط
خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون الآلات المتوسطة بينها وبين آثارها فان قيل على ما ذكرتم
من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي مختصا بالارضية
والسماوية فالتعريف بما بعده [illegible] اجيب بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار الافعال المختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا [illegible] واصحاب [illegible] بحسب [illegible]
وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت النفس الفلكية فلذا بني
هذا التفريع على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال ولا آلات لكن الشيخ
ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة والاعضاء فانه يشمل
شامل لها ما صلح التعريف بها به على المذهبين لان تعقل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادمة للارادة بل انها

متعلقة

متعلقة مع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد بيان تعريف كل واحد من
النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى
وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يتحرك بالارادة فقط
اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس
الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي حركة دورية ادراكية دائمية واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس
تعريفا لها من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي تتصرف فيه اذ لفظ النفس
انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من
حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفاته العليا ولذلك
اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس
الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادثة لا
بمعنى بعينه البدن ولا تنتقل في الابدان ولا تتعقل الذات واحساس الآلات وتشارك النبات في قوى التغذية
والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن استدل على مغايرة النفس للمزاج وفعالها
من فهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتحقق متلاشيا البدن بعد موته الاول ان النفس الناطقة شرط في
حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول
المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا
اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط له لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد بتفعل كالاستعدادات الاولى من حيث ابدانها
يجب ان جميعها الا مختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطها في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول
شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز منها
الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تحفظ المادة لتصير بها انسانا وتجعل المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك
القوة الصورة حافظة لمزاج المني كحفظ الصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كالاستعدادات
بكسبها هناك الى ان يستعد لقبول النفس النباتية فيصير مبدأ [illegible] الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى
تلك المادة فتنمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس الحيوانية فيصير مبدأ مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم
يتكامل الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة فيصير مبدأ مع ما تقدم من النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد
انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية

الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكسبها هناك يتوقف على النفس الاثيرية لان تلك
الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلية لافعال النباتية وان المزاج
الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة
الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية
للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي صورة للمولود بايراد الغذاء ومعظم المزاج الى حصول الاجل فيكون
كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور واقول
ولقايل ان يقول انه من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ في
الكمال القريب من الاعتدال الى ان يصير مبدا الاثار منسوبة الى النفس ويشتق منها امر اخر وراء المزاج و
ليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج اخر سابق عليه وهو يحيي الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع و
التاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان
ذلك ايضا جاير غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها باعتبار المادة لتعاقبهما ان لاحقة عليها ولا
محذور فيه ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة و
المزاج يابيها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض ويقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في
الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وللتمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس
عن الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس عن الحركة على وجه
الارض او في الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث
ان النفس تبقى حين بطلان المزاج فانه ربما اشتد له مزاج منذ طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقي غير الزايل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما بقوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر
وهو انه لو كان مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك اللمسي لان المزاج كيفية متوسطة فالواردة عليه ان
كانت كيفية متوسطة شبيهة به لم ينفعل بها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له فاعتبر ما كيفيتها يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع العقل عنه
يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبهك على ذلك بيان الا
اذا كان له فطرة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك انانيته ويثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه
الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب عنه ذاته ولا يلزم من تعطل النايم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران
يبقى ذلك التعقل وغير كونها معلقة لان العارض يغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى الحواس بطل

ذلك بان

ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق دفعة صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلمس شيئا
من اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد ما له في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا
بالحواس وعن بواطنه لانها لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن بتمامه ومن القوى لان الحواس جامع كونه مدركا
لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عند عامة هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي
جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية ومن الاعراض والقوى الحالة فيها واقول فيه
نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية كما زعم لعلمها بما هي هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه
يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها كثيرا من الناس لا يعلمون ذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها
ومغايرة لما يقع المشاركة به مع بيانه يبين مغايرة النفس للجسمية المشتركة في الجهات باعتبارها مشتركة فيها بين الاجسام
ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره واقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام
ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يثبته عاقل حتى يحتاج الى نفيه فكيف يجعله مسئلة ويدون
ان اراد الجسم المتخصص فذلك هو البدن بعينه وليس ما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان
يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بالمناسبة فاما المزاج فانه
يتغير وربما كان ذا بردة ثم ايضا ربما يصير حارا واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد و
تنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه
بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس عندهم والبقاء يقتضي ذلك في الحيوان
والنبات فان ذات [illegible] ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو باق في التبدل والتحليل الاغتذاء
بل الشخص الذاتي انما نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد
من هيكل مع مشخصات يعجز العقل عن تحقيقها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير مدة حيوته
الا بعوارض ليس يدخل لها في تشخصه كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول العمر الى اخره الا
بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست مجردة لا بالذات ولا بالتبع فان
قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه
ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين
انها ليست جسمانية اصلا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها
جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة فجرد بعد ما عرضها ليبين ان العارض للنفس الناطقة اي
الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي موضوعها مجردة ايضا بيان

الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي هي صورها وكل ما هو مشترك بين
كثيرين يكون مجردا والا لكان مختصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين
وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي
هي موضوعة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل
بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم
بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك النفس ما ينتقش من الجزئيات في الالات بل يجوز
ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان ترتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الصور
مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار ح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله
هذه الصورة ولئن سلمنا ذلك فهذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه
لكن لا نسلم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة
لا يوجب اتصاف ما يحل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل عدم الاباء في تجردها عنها بحيث انما قيل السواء لان الاولان
مبنيان على اثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف اقول استخير بان الوجود الذهني مما
حققناه ولسنا بارتسام الصورة في الذهن وفيما بعده فلا يتم الاستدلال وعدم انتقاضها دليل آخر على تجرد النفس
تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة
انقسام الحال بانقسام المحل انما قلنا تعقل البسائط لانا نعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا انما
نعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل يستلزم تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة و
اجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة
في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في
العقل لحصول الكل لان حصول الهيئة يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فحصول
الجزء الواحد كاف عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية مبرؤة عن الزيادة والنقصان فلا يكون
مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها

المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى
فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم
فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بالاعتراض عليه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم منقوض عليهم فانا نعقل النفس الناطقة منقسمة و
لا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانا نعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال
يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا
نسلم ان الماهيات المركبة التي نعقلها النفس منقسمة الى الاجزاء المقدارية وقد يتمسك بما يوجب المقارنات الجسمية
يعني ان النفس الناطقة تقوى على تعقلات غير متناهية وقد تبين ان افعال الماديات متناهية واجيب بان
التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على
الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فلم قلتم ان النفس تقوى
على تعقلات غير متناهية فان ادعيتم بها انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى الجسمانية
ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده و
ان ادعيتم بها انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الآن بين بعد انها لا تتصور بعضها
كليا ولا تلاحظ افرادها الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على تعقل
ذلك الكلي قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك انها والاتها
وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الالة فلا يمكن
توسط الالة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها
وادراكاتها بغير توسط الالة وكذا ما هو الالة لها في سائر الادراكات فحصول ما يضعها بالنسبة الى ما يعقل محلها تعقلها
يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب ودماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل
محلا تعقلها اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلها تعقلها اي في وقت دون وقت
لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقل ما سوى ذاتها وكذا كل جسم من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو
كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل لها او غير متعقلة لها اصلا وذلك لانها اما
ان يكون يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها فان كان

تعقلها ما

ادراك للامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول او يوجب وجود الحكم المعلول عند تمام العلة وان كان
لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لها بما يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة دون منع اذ لا يرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حصوله بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس ونحوه من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة مثلان وكذا ان كان المتعقل
مادة الجسم الذي هو محلها اذ يلزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان في تمام الهيئة فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية والنوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو
محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله فيما حل فيه ذلك الاخر
اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء بشيء اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة
في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة تنعت بالسرعة ولا ينعت الجسم بها ولو سلم فامتناع
اجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة
في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما فلو سلم على انهما
متمايزان من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود
عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر محال لكونهما في محل واحد لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب
الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليهما ممنوع بان نسبة العارض الى المحل بمقارنة
الحال للمحل ونسبته الى الحال بمقارنة احدى الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ويتوجه على هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد تقدم الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عاقلة
بعضها ذاتها دائما او غير عاقلة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل لانا نكثر من صفات النفس معلومة لها ولا يدوم تعقلها
اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء ما
لها كالتجرد فانه مدرك لذاتها دائما وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة غير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني لا دائما
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل انه لما كان ادراكها لذاتها مقتضيا للقسم الاول لزم ان يكون مدركة
لادراكها ذاتها فيلزم … علوم غير متناهية او نقول ادراكها لادراكها ذاتها ليس من القسم الاول

لانها انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها امر ادراكها ذاتها فانه غيرها بما فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو
ان ادراكها ذاتها وان كان غيرها بها لكنه حاضر عندها كحضورها بعينها فيلزم ما مر من الصفات بالمقايسة اليها ايضا
يكون مدركة دائما فتحقق المحذور والجواب ايضا كما في الادراك وما قيل به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه
اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم
علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بان العلم بالضرورة انه لابد من علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة و
السعادة والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض بمعنى ان العارض للنفس
الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج
المعروض الى شيء يستدعي احتياج ما عرض اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا الغنية التبعية بمعنى ان
النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم الة لها ولا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما
نرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الالة البدنية في
النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يضعف جدا وينقص تعقله فقد اختل قوة العقل
باختلال الالة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الالة لا يدل على انه حال في الجسم ما قيل لا الة له
اذ جاز ان يضعف في اخر العمر تعقله الذي هو فعله لاشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا
فيه محلا في ذاته وايضا التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالة جسمية ويرد عليه انه يجوز ان
يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من الازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التجربة والات
فان تجردة العاقلية لا يكون بسبب النقع فقد يكون بسبب التجربة والادمان ايضا فان الذهن قد يغفل من الشايخ بقوة
على ما لا يقدر مثله الشبان الا في اوان الازدياد وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى التجربة والادمان اثر يعتد به فيعرض النقصان وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يتقوى القوة العاقلة وحصول الضعف لا يدل على ان النفس ليست قوة جسمانية تتوقف
ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف بكثرة الافعال وتكريرها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وتشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل يتول … وهو ان القوة … تجرد عن فعلها فان البارز بعين النظر
في قرص الشمس لا يستقصا لا تدرك الضوء الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشام
بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن و

والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يتصور منها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما تمحل
الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يغير طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة فيوهنه
والعقل وان كان منتفى طبيعة القوة لكنه لا يكون منتفى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى منها فيكون
تلك الطبايع معترك عليها معاوضة فيلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد
يحصل في النفس الناطقة صدق تلك الوهن والكلال فانما فلانك يمتد ترداد الافكار المودية الى العلوم من يتوقع ذلك
لا زيادة كالا تماما وانا قلنا فلا يكل النفس لعدم تعمل لا تكل اصلا لان قوة العاقلة اذا كان تعلقها بالمادة من الفرج
الفكرية فقد يضعف من التعقل لضعف مادتها لا لضعفها في ذاتها فكلا الوجهين ضعيفان التجربة على فان الادامة
جاز ان يكون العاقلة ضعيفة الفعل بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال
دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يتصور منها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره جالينوس وذهب بعضهم الى انها
مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ويشبه ان
يكون قوله عليه السلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلم الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد احتج
الاول على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة
بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان
يكون ما ذكروه في حدها الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة
الجنسية ايضا والثاني ان هذا معقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة منها فرض هذا ثم بل ربما يحتاج
الى تلك الضميمة جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويحمل على الجملة مفهوما لازما لانواع مختلفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة
العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان
قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا يتبدل المزاج
وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يتسخن مزاجه حال م برد بعد ذلك ويبقى على خلقه
النفساني وبلادته وذكائه ولو كان ذلك المزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض مع
بقاء المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في اقدامه في الحوادث المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل

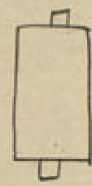
اذا تكلف بذل المال ودام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو
كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متفاوتين في المزاج غاية
التفاوت مع انهما متشابهان غاية التشابه في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست
مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته من
الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع
كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوين في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف
والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية
واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية بل مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يرى عند الاكابر من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب
في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى لا يتبع الاتفاق فيها وان وقع
الاتفاق فيها على الندرة يتبعه التوافق في تلك العوارض وكيف لو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
ووحدها لم يقبل تبدلها مع بقاء النفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية
لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفوس حادثة و
هو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله انها قديمة واختار المعلم الاول ولهذا قال وهو ظاهر
على قولنا او حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم وان المختار
لا يكون فعله الا حادثا كما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية فاما ان يكون في الازل واحدة
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس بعينها
نفس عمرو ونفس زيد فيتصف بالجبن والبخل بعينه نفس ما يتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما
ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك يبطل ما ثبت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفوس
وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بالبطلان وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الوحدة
وحصول التكثر والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك يثبت الحصول على ما سبق من مادة النفس هي البدن ولا بدن في
الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة فالكل
وما يصدق على الاول بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيبين بطلانه وهو الامر
الثالث ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد

بالماهية والتكثر بالاجزاء انما يكون فيماله مادة وتتميم الكلام باب ايضا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات
قد مر تزييفها في محل ابطالها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور
وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق
ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع
فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في
القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام
العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه
لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس
في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون شرطها ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به
نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث حينئذ نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث
وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت
منتقلة اليه من بدن الى آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر
النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقتها
هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة واللازم باطل لانا نجد
بالمشاهدة انه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة ولا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ومن جهة الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط
فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه
بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جايزا او لازما ولم
يتعين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين وتنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها
انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان آخر ولا تدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان
آخر من البهايم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات وسماه فسخا ولا الى
جماد على ما جوزه آخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تنفي بقاءها انتق

القايلون

القايلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفناء البدن ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا لا يمتنع فناء النفس
اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها والابدان لا يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان
الامكان الذاتي الذي هو امر عقلي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل
موجود ويمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين الغير قايم له او لامكان فساده وعدمه فان
البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينة له او لفساده وعدمه عنه ولو جاز ذلك لجاز
ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان
وجود ما يتعلق الغير قايم به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه
محل لامكان وجود السواد وهو متهيؤ لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف بعد ما فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي تقوم به امكان فساد النفس مغاير لها فيجب
ان يكون مباينا لها فاما محل لها ومحال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول
لاستلزامه كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه
دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة
له متصرفة فيه لتصير آلة لها في تحصيل الكمالات الذاتية بهذا الارتباط الذي بينهما من جهة مقارنة النفس البدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا لوجودها
متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه على معنى
محل الاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان ذلك الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد
تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد
النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها
من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه وبالجملة محل الاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف
انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد

اخرى وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين الامكان وجعل النفس والامكان معهما ان البدن
لا يمكن بان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول وبرد عليه جميع ما سبق ايراده في بحث
ان كل حادث مادي ولا تغير بهيئة صورية لاجزاء الاسطل بالاستلزام من العادل ذهب بعضهم الى ان
النفس الناطقة تتميز بها صورة نوعية مناسبة مع البدن فتكون الة لتصرفها في البدن واجزائه و
قواها وهذا الكلام مبني عليه وسنا به ان النفس التي تعلقت ببدن وما تحصل بها صورة نوعية
عليه لا تتحصل بها صورة نوعية لبدن اخر والا كان لنفس واحدة بدنان كما فرض بعد الابدان على عدة
النفوس ظاهرا وبان وقد بينا انما تتعلق بها النفس وقد ذكرنا في الآلات بين ان النفس
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل بارتسام صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اذ
بارتسام صورها في الآلات لا امتناع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على
كونها جزئيات فعند بعضهم النفس [illegible] وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس
انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات
ترتسم في النفس ونفس قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيانه لانه في
بحث تجرد النفس وبين الثاني بعد انه للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد معين في تخييل
مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره
على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخييل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج
بل نتخيل من عند انفسنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون
محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي
لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا قائم في التخيلات المساوية
بالصورة [illegible] التي هي معان جزئية فقيل لو كان ادراك النفس الجزئيات بهاتين الآلات
لما ادركت النفس جزئيا لامتناع توسط الالة في ذلك اللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط
الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها
فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بالنقض [illegible] بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات و
اما ادراك الجزئيات المجردة كنفس النفس [illegible] فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى
يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك بالجزئي والكلي



بيان

بيان ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه
القوى العشرة يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة
يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان
لاجل الشخص هما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث ليس نباتية
لا لاختصاص النبات بها بل لاقتصارها فيه وهي طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى
مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو
بالقوة القريبة من المثل شبيه بالعضو وقد يخل به كما يقع في علة يسمى الاطروفيا وهو عدم الغذاء
والثاني الالزاق وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى يصير في
قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه
غير موجود ومعرفة الافعال الثلثة لا بد ان يكون القوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها وعدة
اخرى يستخدم كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
تسمى بها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة
بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة
الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي وتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك تغاير الفرق
بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن لا في الاعضاء
الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول والعرض كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا — بنسبة طبيعية
يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالاولى منها ان توجد [illegible]
كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها عبارة عن ثلث قوى احديها ما يحصل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة [illegible]
في الانثيين لان ذلك الفضل [illegible] ثانيهما ما يمتزج كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعض
مخصوص بان يحصل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك
وهذه القوة تسمى بالمغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من
قوى الغاذية ايضا [illegible] التغيير فيما خصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها
عليها في [illegible] وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم والغذاء في ذلك [illegible] الصورة لانها
تغير [illegible] الاعضاء والصورة [illegible] القوة المصورة لانه يبطلها وانما

احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون تكونه من جسم
رطب فيكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة
ان تحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهواء الخارج والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف
بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكوين فضلا عما بعده لكن الشيء يجب في الخارج جسم اذا سرى في
الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شأنها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر
اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت
ضروري وحدوث الانسان بالتولد عما يشبهه بوجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي
يحصلها الغاذية ما تقصد به مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لتحصل كل
جملة الشخص فاحتيج الى قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها
مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي ليتم بها تحصيل ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم الغاذية قوى
اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بتلك القوتين الغاذية والنامية
كانتا مقصودتين في بقائه لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج
الى فعل قوى اخرها اربع فصارت تلك الاربع خوادم لتلك القوتين لان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم
فعل تلك القوتين وانما قال تخدم الغاذية ولم يقل تخدم الغاذية والنامية لما ان الغاذية بذاتها تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء
السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان الشكل اذا اشتدت حاجته الى الغذاء الجيد تجذب
من فمه الى المعدة من غير ارادة منه بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا ان الحلق يخرج بالقيء بعد غيره وان شاء ان لا
ومات ذلك لا تجذب المعدة الغذاء الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية من الفضول بعيدة العهد بالجماع يجذب
الانسان وفي الحيوان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها
بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
ولان المغتذي جسم رطب سيال يستحيل ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف ذلك القاسر هو
الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال تناول
الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن
الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل والشفافات
التي اذا استقر في الرحم ... واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو مستعد

الاستعداد

الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تحيل مقاربة الاستعداد وتلك هي القوة
الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد و
ابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم في المعدة
انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتضايقة
المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينطبخ هناك انطباخا تاما فيتحصل صورة
النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في
العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه
من حين ما يترشح الدم عن فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه لما يبقى فيه ما لا يصير جزءا من المغتذي بل
يفضل منه ما يبقى لكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده
يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند المرض في حال التبرز والقيء وما اشبه ذلك
وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو غير السمن
لما زاد ... وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض
الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى
مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة من ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون متحدا بالجنس كالمغيرة وجملة
بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقصود هذه الافعال فيها بحسب استعداد المادة قال الحق
انما يحصل من فعلها الهضم الرابع في الاعضاء فمثله حصل بعضها انما يتقدر بصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان
تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش
الرائقة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام فبلغ العدد فيها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان حتى قال لا ارتياب ان
ما لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل محال لا يكاد يقبل العقل بصدورها من القوة
التي جوهرها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة ... الامور

لا يمكننا ان يصدر الا من حكيم عليم خبير فقد [illegible] الكلام في القوى النباتية اقول [illegible] الاعتراض عليه بعد ما قبل من
ان اثبات نفس وهذه القوى واحكامها المذكورة فيما حسبنا ما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء وان جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه المسائل لا تتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث فذكرهم انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا
لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية
فعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كابن [illegible] وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يميزوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق
بينهما ان القوة الهاضمة [illegible] فعلها [illegible] فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذب جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت
صورة العضو فيكون هناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان [illegible]
هناك من الطبخ الاجلة باعداد استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص باعداد استعدادها للصورة العضوية في الا[زدياد]
ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى
وهي العضوية فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية
هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر بعينه مثل هذه الحالات و
استدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم
بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي
مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
الثالث انا لا نعرف النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون قوة واحدة تختلف افعالها بالقوة والضعف فتحصل
بزيادة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين ثم
تتغير [illegible] الى شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد
ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب من الستين
وفي سن الانحطاط الظاهر الذي يصير بعده الى الهرم الرابع انا لا نسلم ان المولدة تعني قوة اخرى غير القوة الغاذية
التي للانثيين اعني هاضمتهما فانما تفعل ذلك كما تفعل قوة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى تحيل الدم

الاغتذاء

الاغتذاء غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الى [illegible] لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى
فذكر في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لتعذر بعضه العظمية وبعضه العصبية لكان يحصل العظم
في بعضه صورة العصب وفي بعض اجزاء صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا ان المني ليس متشابه الاجزاء بل هو
مختلف الاجزاء كما نطق به [illegible] وتابعه لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من العظم جزء شبيه
ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف [illegible] باختلاف الاعضاء
المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول فلكنا [illegible] عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان الغذاء
جزء منه للعظمية دون اخرى ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف بها امزجة
الاجزاء بسبب قربها وبعدها من [illegible] كذلك جوابنا ايضا واما الاعتراض [illegible] فيحصل من المولدة
والمصورة وغيرهما قوى للنفس الات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة المزاج الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة [illegible] قبل وجود الالة وفعلها [illegible] من غير [illegible]
وهو باطل [illegible] بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى
النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال الشيخ في
شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير انسانا فتصير تلك القوة [illegible] وتلك القوة
تكون صورة حافظة للمزاج الذي لها كالصورة المعدنية ثم ان المني تتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصير بعينها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها
الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافعال
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل [illegible] مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الا[فعال]
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة تصير بعينها مع جميع ما تقدم مبدأ النطق ويبقى في البدن
مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الحيوانية فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على ما
يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي
الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الفساد

ولما يتخرج بها ما يبين على ان الهواء المحيط بالبدن محرقا او مجمدا لشدة الاحتياج اليه كان نفوذ الاعصاب سارية في جميع
الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد
مولد الصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيهما من اللذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها
من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها لازم من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكونها تتحرك بالارادة
فيكون لها شعور وليس كذلك والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الافلاك التي
عليها الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما يصح في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض
آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من
وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملائم والمنافر فهو في نهاية الضعف [illegible] في تعددها ووحدته نظر وقد ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة
واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك
على تعدد مبادئها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما تمهد عنده في تكثير القوى من
ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من اثر واحد فقالوا انها لملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها
من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين متنافيين قوة واحدة من الحاكمة بين الضدين كالحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة
ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس ولهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو
المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل [illegible] واذا جاز ادراك قوة واحدة
للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك ايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان
اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا
ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به من جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات
كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة
لا تؤدي الطعم كما ان ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة
بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان [illegible] الكيف [illegible] بطعم [illegible] لم يدرك طعوم الاشياء الا كرة [illegible]

بذلك

بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا او تحصل الكيفية [illegible] بان يخالطها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم ثم
تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم فتكون الرطوبة واسطة
لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة والمحسوس حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس [illegible] كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل منها انفعالا
لمسيا بالتفريق ويلحقها شدة وقع فيه وعلى النفس اثر القوتين معا كانه واحد لا يتميز في الحس ومنه الشم
وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في الخيشوم من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي ويفتقر
في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم ذهب الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية
فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني
بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتبخر
وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد الثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى
بالكلية مع ان الرائحة تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد
الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون
ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة الشم
على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق انه لما امكن تعين [illegible] ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة
المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
اليها سببا له وتمسك الآخرون بان النار [illegible] شديدة احالتها [illegible] الا على مسافة قريبة منها
فكيف يحمل الجسم الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة
مائتي فرسخ الى رائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى
تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع
سلمناه لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه
يجوز ان يكون ادراكها الجيفة بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع وهو قوة مودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ وتتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية
الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع عنيف او قلع [illegible] تموج [illegible] الهواء

اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان تنفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع
فلان القالع يوجد الى ان تنفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا يلزم التماس
من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة
لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى من بعيد بدون الباصرة لاجل تعلقها به
ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله
الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا
الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة ح واستدل على ان الاحساس بالصوت
بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه
الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا
اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفأس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت
يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة هبت الريح اليها يسمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة
راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى
لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان
الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العقلية التي يستعان فيها بالحدس لصاحب ظن ان لا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن
حدوثها ونحن نسمعها فاذا قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة
الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة وعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها بتلك الهيئة
الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني
يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل
الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا نفذ في الجدار وتفرق في منافذه لم يبق ذلك الشكل
الذي لاجله صار الهواء حاملا لها فيجب ح حصول من الثاقبة وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن
الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا ليصل الهواء الحامل لها
الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا وليس

وعارض الامام

فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا
وعن الثالث بان شرط السماع بعد الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء
في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه
يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنها البصر و
هو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما
يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي مجمع النور وانما
جعلت ههنا ان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والعدد
والحركة وغيرها والمرئي بالبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالبصر بالواسطة ما يتوقف
ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فمع
انه مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل المراد بالمرئي بالذات ما يكون هناك رؤية متعلقة به
ابتداء اي بلا واسطة بان يكون متعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بتبعيته ثانيا
وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة
العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤيته
الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا
لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك و
لهذا ينكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى
لا يحصل بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء
يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات
وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف عنده الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون
وهو راجع فينا الى تاثير الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبتت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لم تكن في حقه تعالى بتاثير الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه مذهب الفلاسفة وبعض
المعتزلة الى ان الابصار متوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة

استغناء الرؤية عنها استغناء أخذ من تلك الشرائط ورد بأن العدم لا يدل على الامتناع وأما الثاني فلأنه لو جاز عدم الإبصار مع [illegible]
لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بأنه إن أريد بالملازمة إمكان
ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وإن أريد الاحتمال في التجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل
القطع فلا نم لزومه فإن ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال إن اشتراط هذه الشرائط إنما هو عند تعلق النفس بالبدن
هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا العدد من القوة كما هو حاضر في نشأتنا هذه وأما في الآخرة فلا وما شرط الرؤية
ثمانية أن يكون المرئي مقابلا أو في حكم المقابل كما في رؤية الأعراض فإنها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية
للرائي وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب إشراق لون المرئي وكدورته فإن قوي البصر يرى شيئا [illegible]
ولا يراه ضعيف البصر من تلك البعد والمرئي العظيم العظم يرى من بعد ولا يرى الصغير منه من تلك البعد وما هو
أكثر إشراقا وضوءا يرى من بعد أكثر ومنها عدم القرب المفرط فإن المبصر إذا قرب من البصر جدا بطل الإبصار و
منها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم
الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من أن المراد بالحجاب الجسم الملون
أو المضيء أقول يدل على فساده أن الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الإبصار [illegible]
ما وراءها [illegible] فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي [illegible]
منها أن يكون المرئي مضيئا إما من ذاته أو من غيره ومنها أن يكون المرئي كثيفا أي مانعا للشعاع من النفوذ فيه فلا
يقال [illegible] الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج [illegible] من النفوذ فيه والتجربة تشهد
بخلافه لأنا نقول بعض الأجسام اللطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع أصلا فهو لا يرى أصلا كالهواء [illegible]
والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك [illegible] في الكثافة واللطافة كالماء والزجاج
من هذا القبيل [illegible] هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه عن الإبصار [illegible] هذا الشرط
نعم ما ذكره بعضهم من أنه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك يمتنع رؤية المعدوم والروائح والكيفيات
النفسانية [illegible] الجسم الذي يتعلق الرؤية به [illegible] الأحوال والأوجب أن
يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المرئيات أيضا كثيفة وذلك باطل قطعا [illegible] الجسم كثيفا
وجب أن يرى طعمه ورائحته كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره [illegible] الشرط
كون المرئي كثيفا [illegible] السبعة شرط
أخرى هي سلامة الحاسة والقصد إلى الإحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة
كاملة ففيه أن هذا الأخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء

في الإبصار

في الإبصار [illegible] الأول مذهب الرياضيين وهو أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة إلى أن ذلك المخروط مصمت وذهب
جماعة أخرى إلى أنه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة أطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة إلى
المبصر فما ينطبق عليه من المبصر أطراف تلك الخطوط [illegible] وما وقع بين أطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى
على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة إلى أن الخارج من العين خط واحد مستقيم
فإذا انتهى إلى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني
مذهب الطبيعيين وهو أن الإبصار بالانطباع وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالرئيس وغيره قالوا إن مقابلة المبصر
للباصرة توجب استعداد انتقاش صورة منه في الجليدية إذ لا معنى للإبصار إلا الانطباع في الجليدية [illegible] شيئين
لانطباع صورته في جليدية العينين [illegible] الصورة إلى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه إلى الحس المشترك [illegible]
[illegible] الصورة من الجليدية إلى الملتقى ومنه إلى الحس المشترك لانتقال العرض الذي هو الصورة [illegible]
انطباعها في الجليدية معد لانطباع الصورة في الملتقى وانطباعها فيه معد لانطباعها في الحس المشترك والثالث
مذهب طائفة من الحكماء وهو أن [illegible] بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك
آلة الإبصار [illegible] الرياضيين أن [illegible] بين البصر وما يقابله إذا كان جسما لطيفا [illegible] لنفوذ الشعاع فيه
[illegible] ما يقابل وإذا كان [illegible] نفوذ الشعاع فيه فيحجب البصر عن الرؤية [illegible]
[illegible] يصل إلى
الرائي على التقدير [illegible] في هذا المطلب يظهر لمن تتبع [illegible] وقد ذكر
لإبطال مذهبهم وجوه الأول منها أن الشعاع إن كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وإن كان جسما امتنع أن يخرج
من عين [illegible] جسم يخرق الأفلاك وينبسط [illegible] على نصف كرة العالم ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها أو
انعدم ثم إذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها أن حركة الشعاع ليست إرادية [illegible] وليست طبيعية وإلا كانت
[illegible]
[illegible] ومنها أنه لو كان الإبصار بخروج الشعاع [illegible]
[illegible] الرياح [illegible]
لو كان بخروج الشعاع لوجب [illegible] زمان يتحرك فيه الشعاع إلى المرئي وإن بعد [illegible]
[illegible] تفاوت المسافة [illegible] الثوابت [illegible]
[illegible] كلام القائلين بخروج الشعاع [illegible]
[illegible] الشعاع [illegible] مخروط [illegible]

الشعاع على مجموع بسبب بعد بلغته العين بخروج الشعاع منها اليه مجازا او بالتماس [illegible] لتعبير بهما بمقابلة
الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس نحو حين
نظرة ممتدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم
غمض عينيه فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر يرى ذلك اللون مختلطا
بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا بالارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في
الخيال لا في الباصرة ام لا [illegible] لكن بين التخيل والمشاهدة فرقا بينا فالارتسام في الخيال يحصل التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك
الحالة باقية في الحس المشترك كما سبق في اثبات الحس المشترك ثم اذ لا يتعين اراده والانطباع صورة
المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا يبقى ان يتأتى منهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في الوجه
الحاسة لها امر لازم من تحقق القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تحصيل القول بالانطباع بصور
المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموسات في اللامسة والمذوق
في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة ارادة ذلك فلا يلزم الا ما هو [illegible] على
ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قد يماس الرائي قربا بعيدا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما
هو عليه وهكذا نتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينعدم بحيث لا يرى وما ذاك الا لان صورة
المرئي ينطبع في جزء من الجليدية محيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من
الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر وظن
ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما يضبط اذا جعلنا الزاوية موضع الابصار فيكون
بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول الشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في ابعاده كلها اصلا كانت الزاوية ضيقة ام لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يعترفون
ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان البصر في ادراكه
اسوة لسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المبصرات بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها
ايضا انما هو بان تأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر
بل بان تأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين قد احتجوا على بطلان القول
بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية بان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فحينئذ
فليصح انه يلزم ان لا يبصر الانسان ما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه هذا

فلا يصح سند الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هي
الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء منا ولما ابصرنا [illegible] وحيث هو والصواب ان يقال
ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست
بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار
لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انه لو صح ذلك لزم ان شعاع الذي في عين
المصغي بل البقة يستحيل ان يتعدى على حالة نصف العالم الى كيفيته بل المصغي او الانسان
او الفيل ان كان كله نورا فنار الهواء احال الى كيفيته من الهوا عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة
العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى منه وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف
المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى لان تحصيل
الابصار اصلا لان تلك الكيفية انما تقبل الاستعداد فكلما كانت العيون اكثر كان اقوى فكان الادراك اقوى
وان لم تقبل ضد عند اجتماع العيون او حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لا لشك [illegible]
علة مستقلة دون [illegible] حصولها لبعض العيون الزم ان لا [illegible] لذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة بكل من تلك الاسباب
وهو ممتنع لاستحالة تحصيل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا تحصل بشيء منها وهو ايضا يلزم ان لا يحصل الابصار ولقايل ان
يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه
اذا كان امور يحصل بجميع ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لا مرتبة اذا كانت سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان
واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا اوجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة
مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في كل واحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء العلة
من ان يصح كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا
يلزم منه اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحد واحدا منها
لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون
علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص الى مرئي وحصل تلك
الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من عين ذلك الشخص الناظر
وح يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وح يلزم ان لا يبصره الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان تحصل بقيا فلذا
الناظر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان
رؤيته الاعمى المبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس
المدرك بالصر وجهه فقد تشهد الامتحانات التجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء اخر منعم

سن ذلك الصقيل كما هو مع ما خرج من الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع
مقبل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره عنه الى جسمه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه
يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة
والخطوط المنعكسة قصيرة تخيلنا ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة
طويلة تخيلنا ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فعندهم انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل
ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين اورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير موضعها بزوال الرائي الى ثالث كالحائط اذا احضر لانعكاس الصورة المحمرة
اليه فان ذلك الموضع يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على التقليب لكن نرى صورة المرآة في المرآة ينتقل من مكانها
من المرآة انتقالنا وثانيها الانطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما يرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى صورة المرئية في المرآة غائرة فيها
بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد ممن يبعد عنها واما في عمقها وهو ايضا باطل والا لما اختلف المرآة في ذلك العمق
اما ثالثها فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان تزيد مقدار حجم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية
في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم
في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص
بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس منه بحيث
يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق نهاية هذا الخط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي
له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في
سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه للزم ان لا يرى حتى ينظر من مقابل سطح الصقيل وانما هي من
آلات الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس
بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد
السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين
الخارجين من العينين اذا التقيا بحيث يبصر بهما معا خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا
وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى
واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهب اكثرهم الى ان انطباع صورة المرئي في
الجليدية غير كاف في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى
العصبتين فيتحدان فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فانه وجد ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى

دفعة واحدة لامر حاجز عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول انه لو كان كذلك لكان انسان احدى الحدقتين مسامتا لنقطة غير مسامتة للاخرى والثاني لا يرى متعددا فهو ايضا كذلك فلا
يجب الاول عن بعض بانه لان النظر الى الاقرب من البعد عليه وقصدنا التوجه اليه نكون كالاثنين والجزء الغائر
كما هو يرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد من البعد عليه فانه يرى الابعد واحدا
كما هو ويرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان ذلك لحصول الشيء الواحد اثنين لما ذكرتم من امر حاجز
العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون ملتقى العصبتين
في تلك الحالة مترا للانعقاد وانه محال واجيب عن الاول بان اللازم عليه انه ان كان الشيء الواحد يرى اثنين بما ذكرتم
من تعدد السهمين لوجود سد فيها لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان
يكون السهمان موحدين في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف
في غاية اللطافة وقوى ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه
فيلزم وقوع الحول في اكثر الامر لكثرة انتقال الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان والواقع بخلافه
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن جملة ذلك القوى المدركة الجزئيات الحس المشترك
ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة منحصر في عدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء
وما يقال من ان ما سوى المدركة واما معينة على الادراك المدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدركه الحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة
واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصورة وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فهو ضعيف وحمل الحاكمة
والمتصرفة معا باعتبار الاعانة على الادراك لا يستقيم على وجود الحس المشترك بوجهين احدهما انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول صور
الادراكات في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فتكون هذه
القوة مؤدى جملة اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلهذه
سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس
لجواز الاستناد الحكم الى القوة مجازا واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها فقد يكون بارتسامها بكلها فيها كما اذا حكمت
بين المعقولات وقد يكون بارتسام صورها في آلاتها وارتسام بعض اجزائها فيها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون
بارتسامها في آلتين فيها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم بينهما فيصح لكان الحاكم بين

المشترك

المحسوسات هو الحس كما هو مدرجا معه لم يذكروه او ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك به بعض من المحسوسات
لنفس ويحكم عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر ترتسم
فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا الى ان يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث
نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر الا في مقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل
ان يزول الارتسام الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون زمانا وثالثها ان المبرسم ومن يجري مجراه
السوداويين المحتاجين اذا قويت ... وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة ... يشاهد اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يخرف ... واشياء حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه
وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره او لا يرتسم فيه الا ما هو مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم
من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة
في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة
من داخل كما هو في المبرسم فان النفس اذا استقل ... بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصورة المخزونة
على طريقة انتقاشها فيه من الخارج والمبرسم ليس له شعور بانتقاشها فيه من اصل لم يفرق بينها وبين الصور
المنتقشة فيه من خارج ويرى الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج وحاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق
والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال
وهو ثابت بقية مغايرة الحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان للصور المحسوسات قبولا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثنين
ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا
الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ
مسبوق بالقبول مشروط به ضرورة فيجوز اجتماعهما في قوة واحدة فيسمى جملتها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات
مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظها ... فبطل قولكم الواحد لا يكون
مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال
كالارض تقبل الشكل لمادتها وتحفظ لصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وغيرها ...

جسمية قواها المختلفة اقول ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال ... في اجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في قوة واحدة لا يتمشى في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ... الصور الحاصلة في
الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحتاج
الى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك
بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل البصر ليس ابصارا ولا
تخيل الذوق ذوقا وكذا الباقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون
الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس المشترك
والخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة
الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة لها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا
يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة
لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب يوجب
الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك
معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة
هو النفس فيكون الجميع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور
والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون في الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير
الحافظة للصورة والكلام يعلم فيه مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية
المتعلقة بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل صاحب هذا
اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في تخيل صاحب هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب
الصورة بالمعنى كما في تخيل صاحب هذه العداوة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل هذا اللون
ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل
الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذا

القوة وقد يستعملها العقل في مدركاتنا بعض عضلات بعض او مفصله متدرج كبير منكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة
أعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزرود على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن
الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى انما هو حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته للدودة في الاختلال

تم شرح الجواهر بعون الله الملك الغفار بيد ... الشديد

بحمد الله الرحمن والحمد لله رب العالمين و

صلى الله على محمد وآله الطاهرين

[illegible]

الفصل الخامس في الاعراض وحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للا
عراض كم هي فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة
وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو وابتاعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة
والكم والكيف وانا ادرجنا العشر المشترى في قوله وحصر الى عشر بعضها في موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان
راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما
في الخارج فان حملها على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف
كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه ودفع الانتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا
عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انتفاء الاجناس
العالية غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون معنى
مشتركا حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون
جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية
بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور
المذكورة وكذا في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس
شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فيتبع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان
المراد بهما من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها
فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان وقال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه
العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم و
الا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او
للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما
نسبة فالمضاف واما كيفية النسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل
وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيئول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه
ضبط بسبيل الاستقراء ويقل الانتشار **الاول الكم** يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحدة من
المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي واما انها اعم وجودا من الكيفية
فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات ويعارض ايضا المجردات العارية عن

الكيفيات

الكيفيات فقد وجد الكم بدون الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها واما كونها اصح وجودا فلانها لا تتغير
كونها امرا وضعيا للكيفية فجاز ان لا يكون عليها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع الموجودات
حتى للعدد والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي من الاعراض نسبية لا تتقرر حقائقها في
ذوات موضوعاتها الا بتقيسها الى غيرها بخلاف الكيفية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها
متصل القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان ومنفصل العدد فقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته
القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو
المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين المفروضين كاختصاصها بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية
والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب مخالفته
في النوع لما هو حد فيه لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل
عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المفروض فيكون المقسوم الى قسمين منقسما الى ثلثة
والتقسيم الى الثلثة منقسما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح و
كذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى
ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة وداخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن هناك امر مشترك بين قسمي العشرة
وبها الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع
الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار فان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة
واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث
يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان
يكون مساويا له او لا يكون مساويا له بل يكون ازيد عليه او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الخاصة الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها
بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة
واللامساواة واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول
القسمة لذاته فهو المتعين من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد من القسمة ههنا الوهمية
وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل الى ان يحدث له هويتان بعد
ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عند عروضها يبطل المقدار ويحدث مقداران

التعليمي

اخر ان نم المقدار يعني المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يمنع حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
لا انتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة بين الجسم المكون الطبيعي ولا يبقى فيه بعده وسمينا امكان وجود
العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط منه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في
جميع الاعداد وهو يفنيها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل التجزية فيجب
ان يكون قابلا للتعدد بخلاف التنصيف في المقدار يعني التنصيف في العدد والعدد مبدأ الواحد فان الكم المتصل
قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات
ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساوات لا تعرف الا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه
بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس بل يناله الوهم المتكمم ثانيا ولا واحدا
ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المعنيين عن الآخر فهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني
هذا المحسوس مستغن عن التعريف وان كان اخذه في تعريفه لا ينتقض بوقف معرفته عليه ولا الى القسمة
الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الامام صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على
ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول المعنى المتعارف اعني امكان فرض شيء غير شيء فالقسمة في شموله المتصل والمنفصل وكذا قال
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا انه انما اشتمل باشتراك الاسم اقول لا يخفى محصل
كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية فلا تغير بينهما الا يمكن عروضها للكم المتصل واما القسمة
فلشاعة بينهما الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها المعنى الفرضي لكون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا
المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي مر من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط
بالكم الذاتي يصح لاجزائه او صافه عليه وهو اما محل الكم بالذات كالجسم فانه محل المقدار والعدد ما وحال
في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه

والفرضية لسبب هذه الثانية لما الانفكاكية

المتعلقات معها الاجزاء او صافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها
اما في الشدة او المدة والعدة وقال ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض لانطباقه على
الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي
لان العدد يعرض لجميع الاشياء والاجزاء اعني اشار بقوله ويعرض الى القسمين فيهما لا اولهما اي يعرض الكم المنفصل
الذاتي الذي هو احد القسمين في تقسيما الكم الى المتصل والمنفصل الكم المتصل الذي هو احد القسمين فيهما الى في
الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي في قوله لا اولهما راجع
الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المتصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس
مرات تعبير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك المقادير من العارض والمعروض والتحصص
وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لا بين الخواص الخلقية للكم اراد ان يشير الى
خواصه الاضافية وهي عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لانه يغيره ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد وكذا
هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم ودلالة على انتفاء الضدية عن الكم لكون هذا الكم وكذا في عدم شرطها
الضدية للكم ودلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض
للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم لبعض وحصول
التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون
لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالشخص غير موضوع الاربعة مثلا وكذا الثلثة بين من المقادير فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين
المقادير غاية الخلاف لانك اذا فرضت من العدد فرضنا نسبا ابعد منه مما هو ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر
وكذا الى المقادير هكذا ذكروا اقول الغريب نعيد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولا
ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد ايضا فقد سبق ان الاعدام انما يتحقق بين امرين بينهما غاية الخلاف بالنظر فيهما وايضا
الاستدلال بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحت انواع لا يعرض
بعضها لبعض ايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ويرد عليه
ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح
والجسم لا على انتفائه بين انواع كل واحد منها فان ان يتضاد مثلا الحسبان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر
الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين والعبارة ان الجسم قد يكون موضوعا

تخيل المقدار بعرض الخط الجسمي لا بوسط سطح بينهما كالجوز الكرة فلا يمانع هذا السطح من الانقسام ويوصف
الكم بالزيادة والكثرة وبمقابلهما أي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها أي الضعف يعني أن الكم مطلقا
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط أزيد من ذلك الخط أو أنقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد أكثر أو أقل من ذلك العدد وربما يوصف الزمان بالكثرة
والقلة باعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالأيام والساعات ونحوها ولا يوصف الكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط أشد من ذلك الخط أو أضعف منه كما يقال هذا السواد أشد من ذلك السواد وذلك السواد أضعف
من هذا وأنواع الكم المتصل القار أي الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بأن يؤخذ كل منها لا بشرط
شيء وهو أن يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد وأحوالها فإذا تخيلنا الممتد
أي المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير أن يلتفت الى شيء من المواد وأحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل
ثم إنه لا يمكننا أن نتخيله لا متناهيا لأن البرهان الدال على تناهي الأبعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن
لأن الامتداد المحض المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما يحل فيها بل نقول
الأدلة المذكورة في تناهي الأبعاد جارية في الامتداد المحض المتخيل إذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال إنما تمنع
تصور المقدار الذي لا يتناهى ان منع الحكم عليه بامتناع وجوده لأنا نقول الممتنع تصور امتداد مخصوص غير متناه
لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو التخيل لا التعقل كما قيل وأقول فيه نظر لأن انسانا ما
الصورة التي الصورة في القياس ليس [illegible] والأمر يمكن تخيل الأجسام العظيمة كالجبل والسماوات ونحوها لم لا
يجوز أن يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية وإذا تخيلنا السطح كذلك أي من غير
التفات الى الجسم وأعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه وحده مجردا عن السطح وعوارضه
كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وإنما سميت هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لأن العلوم التعليمية
أعني الرياضية يبحث عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه وإنما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال
الكميات المتصلة والمنفصلة أعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لأنهم كانوا يبتدئون بها في التعليم و
رياضة النفوس لأنسها باليقينيات وتنفيرها عن الغلط فإنها علوم محققة منتظمة قلما يقع الغلط فيها
وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار أي هذه الأنواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فالجسم
التعليمي كما يمكن أن يؤخذ لا بشرط شيء كما عرفت يمكن أن يؤخذ بشرط لا شيء أيضا بخلاف السطح والخط فإنه لا يمكن
أن يؤخذا الا بشرط شيء ولا يمكن أن يؤخذا بشرط لا شيء فإنه يمكن أن نتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عما عداه
ولا يمكن أن نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن أيضا أن نتخيل
بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن أن نتخيل النقطة بل لا بد أن نتخيل

التعليمي

لها امتدادا

لها امتدادا ما وإن كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق أيضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن
تخيل الخط لأنه لا يمكن أن نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد أن نتخيل له امتدادا ما في جهتي العرض والعمق أيضا فيكون
المتخيل على هذا التقدير أيضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لأنه لا يمكن أن نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد أن نتخيل له عمقا ما وإن كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير أيضا جسما لا سطحا
فهذه الأمور أعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها الا في الجسم فإنه يمكن تصوره
وتخيله أيضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح أقول وفيه نظر لأنه قد تقرر آنفا أنه يمكن تخيل السطح مع الغفلة
عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل أيضا صرح بذلك وتخلف الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو في كل واحد بحسب عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان
وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يبطل عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
أراد أن يبين عرضية أنواع الكم فأورد لها دليلا عاما في الجميع أولا ودلائل خاصة بكل واحد منها تخص بعضا منها ثانيا أما
الدليل العام فتقريره أن معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال في هذه الأنواع أعني الخط والسطح
والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الأنواع أعراضا إذ لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب
ما هو عند السؤال عنها وأورد عليه بأن بطلان التالي ممنوع بل يحتاج الى برهان وأما ما ذكره في تعريفات هذه الأنواع
ما تخلف معنى الجوهرية عنه فإذا يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو وأما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره أن الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فإن الشمعة المشخصة بعينها تتبدل
مقاديرها على وفق تبدل أشكالها فإنها إذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسبة واحدة
بحيث يمكن أن يفرض في داخلها نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى محيطها وإذا كعبت كان لها مقدار على غير تلك
النسبة وإذا طولت تفاوت مقدارها بحسب ذلك الطول مع أن الشمعة المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها
ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس جوهرا وإلا لتعلقت بقاء الشمعة كالشكل بل هما جميعا وليس جوهرا
وإلا كان جزءا منها ويتبدل بتبدله تشخصها [illegible] الجزء [illegible] الكل بانتفاء الجزء فهو عرض حال فيها في جميع جهاتها وهي
الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته وأورد عليه بأن الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيها أصلا بل يزول
عليه سطوح وأشكال مختلفة وأجيب بأن التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بأعماقها أيضا فإن التبدل
ليس مقتصرا على السطوح والأشكال والحاصل أن الأبعاد الجسمية الثلثة أعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور
زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي أقول ويمكن أن يناقش بأن الجسم التعليمي إنما يكون تغيرها بحسب
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن الشمعة إذا انبسط تخلخل والتكاثف [illegible]
مجال الغرض أيضا بأنه يرجع الى أجزاء الشمعة لا يجري [illegible] بقول [illegible] القادر بل يقال الا

من جهة الى جهة وتبدل الاوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يحمل هذا الدليل على ما يناسنا ولا للخط والسـ
بان يقال انها ايضا يتبدل لان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا
السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين و
باقى بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التنا
التناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك لم يمكن تقوما ان يتصور اجتماع
وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى
يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء يحققه ا
بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه و
ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك
عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان
بوجه ما فيجوز ان يكون يثبت له مقوماته بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكـ
مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخا
فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما
عرضا قايما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لا لم يوجد فيه خط
على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه الخط وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجز
في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدا
والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عر
يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والسـ
الى قوله بعطي عرضيته الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف و
فان التبدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية
بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفـ
مع نوع ما من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا ان الاطراف
ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عد

طرا

سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس ذهوط ولا فصل لما تقدم من ان الاجناس لا فصول لها ولم
يظفر والكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بما
كان تعريفا للشي بما ليس ابين منه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض بعد لو عرف
كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر الخاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بالعرض
والكم والاعراض النسبية ومن جملة النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد فيه بعضهم اقتضاء اللاقسمة
احترازا عنها ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قالوا اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث
تقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة التعلق لان قد ظهر لذاته تبين عنه فاذكره رسم الكيف
تتبع دعوبية كل منها مختص به يكون جعلها بالاجماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر بالكيفيات
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم
اولا الاول الكيفيات المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة
والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلتم ان الكمال
الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية لم يثبت ذلك الكمال الغير ذات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا
يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون متعلقا باستعداد ما جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق
بوجود النفس وذلك بان يكون مشروطا بالاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول
الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل
الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلتم ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا
يجوز ان يكون كيفية يوجد بها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بيانها بالكيفيات المحسوسة
لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها وكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال
العناصر في الصورة كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا
يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يحصل تابعة للمزاج كما في العسل و
هذا معنى قولهم بخصوصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا صنفها ولا اصنافها وان كانت
غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل حيث
بها تسمية الجاعل الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وفي هذا التعريف ترك التعرض للاول في

سبب الحسية بالاستعمالات لكن هذا اولا الترقية بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه
تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال يعرض من الاول بل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف متفرقة الاتصال العضو
فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي تحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي تقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف و
الجزء الذي يلائم هذا التقطيع هو الحلو وكذا الحال في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاطهما بين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله
تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال
الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية فالاستدلال على الضروريات عبث لكن
المشايخ ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان في
الطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل
من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فغير ملموسة
فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات
حاصلة في الحواس هي تلك الهيئات فقط فلا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال يعني لالة البصر اثرا و
لالة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها
اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في
الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها الجواز غير ثبوت كيفيات في
الاجسام الخارجية لا يثبتها والوجه الثاني في ابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم و
الروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد المشهوري
فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات ان يكون بين الاطراف
فيلزم مما ذكروه ان لا يكون الاشكال كيفيات بين الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاواسط والجواب
عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي وما من تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايرا
قطعا اقول الحصر ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية وهو غير مفيد هاهنا اذ لا يمنع

و الاواسط

اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعل فيها اشارة الى دفع توهم ان هذه الكيفيات بنفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفيات المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستحر بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة وهي في الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فهذه اوائل الملموسات المحسوسات الملموسات لشي واوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو منها الثاني ان الاجسام السفلية قد تخلو عن الكيفيات البصرية والمسموعة والذوقية والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية البصرية والا لانشغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك بكيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية الذوقية والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد من ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفت كذلك هذه الكيفيات

الاربع

الاربع اوائل الملموسات لا انها مدركة اولا وبالذات وباعداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان اللزوجة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اوائل المحسوسات مستغنيتان عن التعريف فما ذكره من تعريفهما بالمرتبة وايا تعريفهما بالخصوص فايما بيان احكامهما فان قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التركيب ثم ان التركيبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الالطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الطف اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض فحينئذ اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف فالالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم يتصعد الحرارة حتى يقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عقيب تفريق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى اماكنها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة سبب للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فبهذا السبيل يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لم يكن بسائطه شديدة الالتيام واما الذي يكون البسائط شديدة الالتيام فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا قوي على الحرارة فيحدث حركة دورية كما في الذهب لان النار لما لا تقدر على الفصل لان التلاؤم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الاسفل فيحدث حركة دورية وعلى الثاني اذ ان كان الغالب هو اللطيف يتصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة احدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة بما يزيد اعماله كالكبير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كما في الكبريت والشحوم اللين ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الفلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لها لان هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكرنا ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وبانفصاله الحرارة من الخفة الى الفوق

يختلط ويلتزق بعض تلك الحواء اجزاء ماهيتها صغارا فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة
للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب التي فيه
الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض بحيث يتعذر تفريقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المجمدة
بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانقباضها وهما متضادان اشارة الى
رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات
ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر غير الكيفية
في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من
الكواكب كالحرارة الحاصلة من تأثير مسامتة الشمس للرأس او قربها منه وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك و
لذلك ينسب اليها كونها منبثة في البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب بعضهم الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط
سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولولا ذلك في الكرة
الرطب بجوهره بطل قوامه ولا في الصلب الخبيث بجوهره الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه قواما
فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري للمركب الاعتدال والقوام الذي يليق به فهما يتمكن المركب فذلك الجزء
الناري الذي شأنه ومقتضاه ما ذكرنا هو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد الوارد على المركب المضاد له كذلك يدفع
ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا اورد القرب المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما
يفيد المركب من الاعتدال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة وبين الحرارة الغريزية ليس بالنوع
بل التفاوت بينهما كون الحرارة الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت
جزءا من المركب وكون الغريزية للحرارة الغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية غريبة فلذلك يتقبل كل من الغريبة والغريزية
تتقبل كل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي الاقسام الاربعة للحرارة
وان هذه الحرارة انما استفادها المركب بالنفس التي فيه كما افاض النفس القوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان
الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يتعلق البدن بالحياة علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو
النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجد مما يناسب جوهر السماء لانه بعيد
عنه بعيدا اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفيتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط السماوية
تفاض عليه مزاج مستعد لحفظ المركب بحرارة غريزية بما فيها من الحيوة وقبول علاقة النفس ونوع مناسبة بين
حار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة يشبهها الحيوة التي لا يشبه الحرارة النارية واستدل ارسطو بان

آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار
وتبيض وجه القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند غلبتها تقوى على الفواكه وتخرجها واما تلك
فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة وعلى ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الافيون يبرد في ضوء الشمس ولا يبرد في ضوء النار على ما صرح الامام هذه الفروق تلك واختلاف
اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون
الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك
فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت افعال الطبيعة جودة وايضا الغريزية تفارق البدن عند مفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد موته ما كان لبس بعد ذلك
من الحرارة في ترتيبه وينقص بينه وتتبع اشياعا عظيما ولو كان في وسط الجبل والثلج لئلا يقال ان الحرارة التي
عقبته او انما استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الحرارة الغريبة التي الهم ستحكم اجزاءها
بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فتحيل الى تقا ومن الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
فتزيلها ولكن ليس ولى فيتخمن بها الرطوبة وتعلو عليها او تنفصل بها الطبيعة عن كيفيتها فيحصل الممتزج اما الى نبات
الاولى الا تبقى مزاج او تبقى منه بقية لا يشتمل عليها العفونة اما النقصان الرطوبة او الحرارة الاستراح فلا يحرك
اجزاءه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تبقيها
في مدة الحيوة من ان يستولي عليها الرطوبات الى فنقصها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط
بل في النبات ايضا لان بها الا تنقص العفنة في نموها كما تنقض اذا انفصلت عما يلي الطبخ في النبات مع فعل
حرارة فيهما الا انها لا تظهر في اللمس ظهورها في الحيوان والطوا الحلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة
ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لفظ بمعنى واحد وهو الكيفية الملموسة المخصوصة والنما ما منقحه
انواع اربعة والمشهور من عبارة القدماء ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها فلا اعرف له
وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي هي جسم كالجسم وعلى المادة الغريزية ايضا
وبها اليابس من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس ما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان منشأها الحرارة
تطلق على معان اخر غير الكيفية المحسوسة مثل الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية فان الكيفية
الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة فو غاية التمحل اذ لا فرق بينها خصوصه لكيفية المحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة التشكل وكذلك ان النار رطبة لو وصفنا احدهما بسهولة التشكل والثاني بسهولة الانفصال
والانفصال بعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال الكيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب وورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار رطبا لكونها لطيفا ولم يصل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي لينا

الحرارة النارية

لسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك ثم اللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التأثر من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها
للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل ردا ورد ايضا انه ينبغي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء
وانه يبطل الاتفاق على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا من التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد
التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكرتم من الاتفاق انما هو من العوام لكن يتجه
لزوم كون الهواء ارطب من الماء واقول لكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما تبين ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية
للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية
للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء قلنا زيادة الاثر لا يجب ان يكون بحسب المقتضي
يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه لطيفا رقيقا اسلس من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار
الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم بغيره وسهولة الانفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما
هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء
لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا اقوى في
الالتصاق ارطب لا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى لا نسلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب
لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يقول ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالامر ايضا وجودية محسوسة وان كان فهمنا له صعب المنال وقد قال ابن سينا في بعض الاسطقسات من
الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة والعلة ما ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الالتصاق محسوسة ولعلهما ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه
ان يكون مبلولا وهو مخصوص بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب
بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة بالاشتراك على جسم رطب كالماء بالمعنى الثاني جاريا على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا
الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في عمقه فافاده لينا فالاسم منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها
كيفية تقتضي صعوبة التشكل والالتصاق والتفرق ومنها تغاير لان اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول
الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون بقوله

الغرض بسبب الرطوبة فتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة مقابلها فيكونان من الكيفية الاستعدادية قال الامام قد
ظن بعضهم ان اللين والصلابة من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن
اختلاف اجزاء ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول
الحركة الحاصلة في سطحه والثاني شكل التقعير العارض لحدوث تلك الحركة والثالث كونه مستعدا لقبول ذلك
الانغماز والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فثبت انه الثالث فهو من باب القوة
واللاقوة والصلابة عبارة عن امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من باب الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاوم مع انه
لا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة
واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا او
الخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما يطلق
واما في الثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والاضافي كيفية يقتضي
ما يحوي ميلها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك ويطلق يوجد في العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في
اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركته الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شان الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء وثانيهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا فرض الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز
وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا شان الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء وثانيهما
كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا فرض الى النار كانت النار سابقة الى المحيط فعلى ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ربما
ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من
مسافة مكاني النار والهواء فانهما متناقضان وبيّنه ذلك بانه ان فرض جزء من الماء ماس الفلك الغمر ثم خلي وطبعه
تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا
لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان ماس محدبها سطح الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان
كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الارض والماء صح ما ذكرتم ان الثقل الاضافي يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل

بتقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها
مركز العالم محيط كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء
فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من
ان الهواء الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فممنوع وقيل في
الجواب انا نفرض كرة النار بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها
محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض
والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا
لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لانهما اشتركا في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة
الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا
والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول وانت خبير بان مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم
من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن النار مشترك بين طرفي النسبة في
الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية
اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الاوهام ان ثخان العناصر
الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك فنقول لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتحرك
بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد
تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها
ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتحرك بقدر ثخن كرة
الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة
النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة المذكورة
وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ذكره من ان
كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة

لا يمكن

لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ذكره من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة
من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد في المركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون مطلوبا بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه
يغلب عليه ويأخذ مكانه قسرا فيلزم حركة الثقيل عن المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد
في المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق واذا صادفه فقد اخرجه من مكانه
والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف في جهة المركز والمحيط ومنه يحصل الجواب عما اورد على ما ذكره من
الثقيل المضاف بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضناهما عند محدب النار وخليناهما وطبعهما تحركا نحو المركز
فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا والامر كذلك وكذا ما اورد على ما ذكره في الخفة الاضافية
بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضناهما عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون
الماء خفيفا مضافا والامر كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي فقط لكنه لا يبلغ المركز وكذا
في تعريف الخفة الاضافية فقط لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط
لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي [illegible] كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط قد يكونا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر
الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج من مكانه
الطبيعي وزايله بغاية الخروج وكمال الزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان
نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع
من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن تقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا
الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد من المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا
بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلى وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم انه يتحرك من
المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه

والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بابحاث الميل مطلقا وهو الذي يسميه
المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ما هو بحيث لو خلى [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] الى [illegible] بحقيقة بل باعتبار [illegible] على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
قسري ونفساني لانه ان حدث فيه [illegible] من تاثير امر خارج عن ذلك المحل او مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان [illegible] من تاثير [illegible] فنفساني والا فطبيعي

سواء اقتضته القوة على نهج واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات
الى التبرز والترابي فالمراد بالطبيعة مبدأ ما يصدر عنه الحركة والسكون والاول بالذات دون شعور وارادة
والمراد بالنفس في هذا الارادي منهم من يجعل النفس اعم منه ومن اهل قسم الطبيعي اعني ما لا يكون على
وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل
النبات نفسانيا ويجعل الطبيعة ما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة
القريبة للحركة اي هو سبب مقتضى للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره
يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنه
تلك الحركة شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة
من هذه المراتب حد ومرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر
لان المحرك بالارادة جاز ان يتعين مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته الجزئية على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من
الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر
اليها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما
فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير
خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة القوام في المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة
الى الطبيعة والقاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل الميل المعقول ما ذكر لاثبات وجود
الميل لانه بديهي محسوس ولا شك انه لم يدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ونعني بالميل انما
نعني مثل الحجر المعقول منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة نقول الكلام في انه لا يصح لذلك واسم
ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون تعلم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومخالفة
متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان
الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة
او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا
الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب
للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالبديهة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقدان شرط او وجود

مانع

مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة
الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا قد سلب احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون
مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات الحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ان ما يكون مقتضيا للذات ثم ايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين — مقتضى لذاته
ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والكيفية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى
جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا قول والحق ان الاعتماديين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يمكن اجتماعهما
في شيء واحد باعتبار واحد واما القسريان ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه
ميلا الى جهة الفوق وذلك بخلاف ميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق — لا يختلف في الحركة الى الفوق
بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق
خارجي في المسافة لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض
عليه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كان تحركه ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا مساويا لما يقتضيه جذب الاخر والسبب في ذلك المعاوق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا والسبب فيها قوة الجاذب فانه لم يفعل في
الجهة من فعلا لم يظهر موجود وقد حايلا لسبب الاخر فانه قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله
كل واحد منهما بحيث لو خلى عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها من الحركة في تلك الجهة
فثبت وجود شيء يقتضي الحركة الى جهة مخصوصة وهو الميل كذلك نقول الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل بما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب المتشوق لتساوي ذي المعاوق وقد يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل باق في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لم يكن
الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي المعاوق وحركة الجسم العديم المعاوق والتالي ظاهر البطلان بيان
الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي مفروض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة في زمان
ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق يقطع تلك المسافة بتلك الحركة في زمان اطول ويكون جسم آخر بالنسبة نصف
من الميل المفروض اولا نسبة الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون

زمان عدم العائق فتحرك بالقسر بل مسافته فتتساوى حركتاهما حينئذ بين ذي عائق وعديمه ومنه ذكرنا في بحث
امتناع الخلاء ما يحصل به تحقيق هذا المقام بالا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه
وعند آخرين اي عند المتكلمين هو جنس تتنوع بحسب الجهات فان لكل جسم جهات متعددة و
يكون له بحسب كل جهة اعتماد نوع تتماثل وتختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة
ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقيل يعني ومنهم طائفة جعلت الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد
بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا للثقيل يعني ومنهم طائفة اخرى جعلت الثقل مغايرا لجنس
الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام الاجزاء كان الثقل ومنه لازم ومفارق فمنها
الاعتماد الى العلو لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى الاعتماد مفارق وهو ما
عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل
لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل ذاتي لامتناع حلول العرض في محلين فكان الاعتماد مفتقرا
الى محل لا غير وهو معقول وليس المعنى ان الاعتماد يحدث بحسب [illegible] فيكون صادرا
عما يحصل فيه ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته
يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه
بلا واسطة فمنه ما يتولد عنه لا يتوقف على شرط ومنه ما يتولد عنه بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير
شرط كالاكوان فانها متولدة من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد
عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد من الاعتماد
لكن لا عنه لذاته بل عن التفريق الحاصل عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة
المبصرات مطلقا يعني سواء كانت اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء
واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف فهذه امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب
داخل تحت الوضع والتفرش كالكتابة [illegible] داخلة تحت الترتيب في الشكل والاستقامة والانحناء والحدوبة والتقعر
متعلقة بالشكل والكثرة والقلة بالعدد [illegible] والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس
والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون [illegible] الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك [illegible]
اولا وبالذات عند الجمهور هو اللون والضوء وههنا اي المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره
وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من يسمي [illegible] من المبصرات لا
وبالذات هو انه لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف

ابصاره

ابصاره على وجود الضوء وابصاره [illegible] ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا
اللون فالبياض والسواد كما ستذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول اي للون حقيقة
[illegible] انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانه مركب من اجزاء صغيرة جدا وليس بينها [illegible]
الامتزاج [illegible] بل [illegible] الاجزاء هوا واشعة فائضة من الاجرام العلوية [illegible] الاشعة
من سطوح بعضها الى بعض [illegible] الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشعاع [illegible]
على جزء من الماء وانعكس [illegible] الى الابصار [illegible] ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم
على جملة الاجزاء [illegible] فيحكم بانه ابيض فالامر [illegible] موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيها متخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق [illegible]
زبد الماء [illegible] البياض [illegible] الاجزاء [illegible] والهواء [illegible] الثلج وزبد الماء [illegible]
[illegible] الزجاج المدقوق [illegible]
[illegible]
[illegible] الزاج [illegible]
[illegible] الالوان [illegible]
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] السطوح [illegible]
هناك سواد [illegible] البياض [illegible] يتخيل السواد [illegible]
[illegible] البياض والسواد [illegible] البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان [illegible]
السواد [illegible] اعترض عليه بان سواد [illegible]
ينسلخ بالشيب [illegible] الاول [illegible]
[illegible] البياض [illegible] الاكثار [illegible]
[illegible] كيفيات محققة [illegible] في الصورة المذكورة
بالاسباب المذكورة [illegible] بالسقف [illegible]
البياض [illegible] البياض [illegible]
لم يحدث فيه [illegible]
[illegible] الاستشفاف [illegible]

طلع فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماء ان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية البياض كالبيض
الرائب ثم يجف بعد الانعقاد فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيما الهواء والا لم يجف بعده
الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والنقع بل يجب ان
تفرق الاجزاء ومخالطة الهواء فيما ذكره ما يستدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي
بالمشف الا ان احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى
الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه
يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فانه لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة
الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف
فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انكار من الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لانعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر
الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا تنصبغ الاجسام المقابلة بالوان اخر
الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اخرين الا انهما هو ان مسبب البياض لا يجب
يكون هو مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة مع انه في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد و
البياض تخيلا كان او تحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد والبياض تخيلا كان او عينه
الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد

وطرفاه السواد والبياض المتضادان

يعني ان طرفا اللون السواد والبياض هما متضادان اي تضادا حقيقيا لانهما متعاقبان على موضوع
واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وبالجملة من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما
ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لما اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او
على صرافته فلا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان
يرى الجسم في زمان بقاء السواد ونهاية البياض الملازمة في البقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع
كما له عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته
هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد والغبار يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم
يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا بالحقيقة
بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة
له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكون باقيا موجودا بين تعادلهما في ركب منهما لون آخر متوسط
بينهما واعترض عليه بانه يكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب لا كل واحد منهما او احدهما وسيوقف

لونا

اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ
وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء وقالوا انما يحدث اللون في الجسم حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة
لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق
هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار
اذا وقعوا نارا ورد بانه يعدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا اوضع جسما
ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي
يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد من ذلك وهذه البياضات المتفاوتة
في الشدة والضعف متخالفة بالماهية لوجهك فيها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون من القوة و
الضعف لا يوجد بغيرها من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المخصوص بها فاذا انتفت مراتب الضوء باسرها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يقطع
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المخصوص مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لكون انتفائها
بل لانتفاء امر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة لشيء من مراتب الضوء فتوجد تلك الطبيعة
في الظلمة فيحصل اللون في ضمنها الا انه لحصته يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور
ليس الا في الجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس في مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس
بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني ابين لشدة الضوء وقوته وضح وابين من
المجموع الواصل اليه في الاول لم يعلم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول الكثرة اذا تامل في ذلك علم ان الاثنا فيما التزم اللون
من الضوء فيهما مثلا في اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بانه لو كان
الجسم المضيء مشروطا بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وانه ضعيف لانه ان اراد ان المشروط
المتوقف عليه وان اراد المعية او الاعم منع بطلانه على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء
وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لانا نعلم الا بضا ان الاسود اذا وقع عليه
ضوء الشمس يحس البصر بوجود شيئين احدهما لا يخفى بحسب الحس على الآخر والثاني يزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون من المثال المذكور سطح الجسم الاول بياض او سواد فقد
ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل

بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا
ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم
واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا
ضوءه شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا
لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع ظاهرا بالليل فيه ادنى الظهور ظننا ان ذلك الظهور كيفية زائدة على اللون فاذا
قوي بنور السراج وظهر اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فيعتقد ظهرا ان اضواء
هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان ذوات الالوان ليس الاضواء الا لوانها عندنا فلا يكون الضوء كيفية
زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان لا يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا نمنع ذلك
ونقول ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وقد اعترض عليه بجواز اشتراكهما في الماهية في الظهور بما عند الحس فالمعتمد
اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه ثم وليس له لون فلا يكون
الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي من كل الضوء واللون قابل الشدة
والضعف والقابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه
وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان الشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد
والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه مخالف للضعيف
فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت بالسوادية بل
في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مباينا للاضعف
واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان القول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السوية فان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها واذا كانت الماهية
وذاتياتها متقدمة عليها فلا يكون للماهية وذاتياتها بالنسبة الى بعض منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض
الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدم عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها
الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل القول بالتشكيك من
العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الامور الانتفاء التشكيك

في الامر الخارجي كان الامتناع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب عنه هنا والثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت
حيث توجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل
على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الضوء صفة التي توجد في
نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن باقي القمر ضوء والا لم يكن تفاوت النور بين في
نفس الماهية فان قيل يرجع هذا الدليل الى ان لا يكون العارض ايضا متصلا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف
لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما خارج داخل فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السوية مثلا الضوء صفة التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت خارجة
عن مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من بياضه والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في
ماهية العارض الاشد وانه لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية العارض الاضعف لا يلزم من عدم دخوله
في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك لانه كما جاز التفاوت في العوارض باعتبار امر خارج عنها داخل في ماهية بعض المعروض
فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الافراد
جميعها ويكون الضوء صفة التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى
هذا القياس وتوضيحه انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على
السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحقق ذلك فلا يضر كونه داخلا في ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الضوء صفة التي في نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله وانما المعتبر كونه من
جنس العارض وزيادة فيه فان الضوء صفة التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض
وحرارة فلا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت ان كان لما انفاس التفاوت فلزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء
كان عارضا لها او ذاتيا وهو خلاف المفروض واذا لم يكن بانفاء لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها و
ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية و
ذاتياتها بالنظر الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية و
انما في الاطول كل ما في الاقصر وزيادة لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط ولم يكن داخلا في ماهيته واذا كان
النور فيتعين ما اذا كان ذلك القدر الخارج من المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في هوية
هويته ولم يكن بعض البيان مع ان الدليل المذكور لا يتوجه في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في ماهية بعض انواعه فقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف يرى مثله

في محل آخر فيكون كل منهما كلياً له أفراد متخصصة مخالفة للكل الآخر وصنفه فظهر أنه لا يكون كل منهما صنفاً من أفراد الآخر
في الماهية ولو كان الثاني أي الضوء جسماً لحصل ضد المحسوس لأن بعض الحكماء قال الضوء أجسام صغار تنفصل من
المضيء وتتصل بالمستضيء فيحكم بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه لا بد أن يتحرك
بحركة بتبعية المحل أما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض ويمنع الغير في الانتقال من مكان إلى آخر بيانه
في السراج المنتقل من موضع إلى موضع ينعكس من ملاقاة الحاجز وكذلك حركة الهواء المنع بل كذلك حدوث الضوء في
القابل المضيء ومقابلة الجسم الكثيف المضيء سبب لحدوث الضوء فيه ولا حركة ثم وسبب العلم بما قال إلا إنما حدوث
الظلمة في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته الجسم العالي تخيل أنه انحدر من العالي إلى السافل وما قيل من أنه لو انحدر
لرأيناه في وسط المسافة فمدفوع بأن حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك أما الثاني فلأن
حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعاً لوضعه من المضيء تخيل أنه تابع له في حركته إذ إن تبدل المحاذاة إلى القابل الآخر الأصلي
من الأول يحدث في ذلك الآخر فظن أنه تبعه في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر وأما في الثالث فلأن الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطاً في حدوث الضوء فيما
يقابله ظن أنه انتقال وحركة للضوء من المستضيء إلى ما يقابله والنفوذ الحاصل بأنه متحرك وينتقل بانتقاله جميع أنه
ليس بمحسوس بالاتفاق فإذا أجاب بأنه لا حركة له بل يرى في موضع ويحدث في آخر بحسب تجدد المحاذاة كان ذلك
جواباً للناس وبيل على بطلان هذا الرأي وجهان الأول أنه لو كان جسماً لامتنع في الحس ساير الأجسام الذي
يحيط به وكان الأكثر ضوءاً أشد استتاراً والمحسوس المشاهد من حال المرئيات ضد ذلك فإن المرئي كلما كان أكثر
استضاءة كان أشد انكشافاً فسد الظهر وإلى هذا الوجه أشار بقوله فصل هذا المحسوس فإن الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بأن الحايل بين الرائي والمرئي إنما يستر المرئي إذا كان كثيفاً يمنع نفوذ شعاع البصر فيه أما إذا كان
شفافاً فلا فإن صفحة البلور والزجاج ترى بما خلفها الضوء أو الكثافة ولذلك تستعين به الطاعنون في السن
على قراءة الخطوط الدقيقة وأجيب بأنه لو كان حجاب المرئي لكثرة تفرق الإحساس لما تحقق لأن الحس
بيد ما كثر كان الاستتار به أكثر فيحصل للإحساس ما وراءه ولا يرى أن الصفحة إذا غلظت جداً وجب لما تحتها
ستر وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها إلى جمع الروح البصرية على ما بين في موضعه
التفرقة بل هي حجاب للحاس دون بيان ما وراءها الثاني أنه لو كان جسماً متحركاً لاختلفت حركته في الجهات المختلفة ضرورة
إنما يتحرك بالقسر والإرادة بل بالطبع والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو والسفل وما نحن فيه أن الشمس إذا
طلعت من الأفق استنار وجه الأرض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة إلى وجه الأرض في لحظة لا يعقل وأيضاً
أن الضوء إذا وقع في البيت من الكوة ثم سد فإما دفعة واحدة يصير البيت مظلماً فلا شك أنه لم يخرج من البيت
جسم وإلا فإما قبل السد ولا وجه له أو بعد السد وهو غير ممكن لأن المفروض أن لا منفذ ... سد وإما أن لا ينعدم

أيضاً جسم وإلا لزم أن يكون محلاً له جسم بين جسمين بعدية لامتناع التداخل ... الأول وهو الضوء فثبت
أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل حادث بحصول مثله في الجسم المقابل المحاذي وهو أي الضوء قسمان
ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر و
يسمى نوراً أخذاً من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء أي ذات ضياء والقمر نوراً أي ذات نور والعرضي قسمان
ضوء أول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض من المقابلة للشمس وضوء ثان
وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل الإسفار وعقيب الغروب فالضوء الثاني إن كان حاصلاً
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلاً والظلمة عدم ملكة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً لا أنها كيفية
وجودية على ما ذهب إليه البعض ولا كانت ما تنقبض في العين ... الغار من البصر فهو أعني خارج الغار كالهواء
الحاصل في الصارح وهو في الغار وذلك لنقطع بعدم الفرق في الحايل بين الإبصار بين أن يكون محيطاً بالرائي والمرئي
أو متوسطاً بينهما ورب مانع وذلك بالقطع بعدم الفرق في حال الظلمة المحيطة بالرائي شرط الرؤية ومن يتشكك في الغار ويقال العائق
عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقاً وليس كذلك بعيد عما يقال أن شرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالرائي فلا الضوء مطلقاً ونحن نقطع بلا فرق في الحايل بين أن يكون محيطاً بالرائي والمرئي مسلم فيما إذا
كان ذات الشيء مانعاً عن الإبصار لا فيما يكون ما نعاً بشرطه وقد يستدل بأنا إذا فقدنا ما ملؤه الجسم عن النور من غير الضياء
صفة أمر في البعد لم يكن حالاً إلا صفة الظلمة التي تخيلها أمر محسوس وأيضاً ليس هناك أمر محسوس الأعدى أنا
إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة وذلك لا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً فكذا
في حال هذه الحالة أن لا نرى شيئاً فتخيل أنا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة أمراً محسوساً لكن الظلمة
لكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فإن الجعل لا يكون إلا الموجود وأجيب بالمنع فإن الجاعل كما يجعل
الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وأما التنافي الحقيقي ليس هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي
الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقلع أو القرع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الأصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المعلول للقرع الذي هو إمساس عنيف والقلع الذي هو
تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الحجر وقلع الكرباس بخلاف القطن
لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون
وإنما جعل التموج سبباً قريباً للصوت لأنه متى حصل حصل وإذا انتفى انتفى فإنا نجد الصوت يستمر باستمرار تموج
الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن
انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الإمام المدار والدوران لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين
على أن المدار ههنا ليس تمام الأوجه إلا أنه قد يقع بتموج الهواء باليد ولا صوت هناك ولما علمنا

فلان ما ذكرتم انما يدل على الصوت في بعض صور ساعدهم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان
استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج الحاصل
وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل الطبيعية فيما انها لم تثبت الا بالحدس الصايب فلا يفيد حجة على الغير مع كونها مسلمة
بيننا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او القالع
الى الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا يتصادم الاهوية
ويتموج الى ان ينتهي الهواء لا بقاء للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد ان كان الحجر الذي في وسط الماء قيل وانما
لم يجعلوها سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ شرطا للاحساس به لا لوجوده في نفسه
بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان
التموج اذا كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا
له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ الآن سبب لحدوث الزمان وجزء الاخير بها الا لا يلزم
ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة بين يدي الكيفيات المحسوسة اعني الاصوات الحاصلة في
خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج من الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الحاصل في الصماخ
فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء
بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ
لما ادرك عند سماعه جهته وحده ومن القريب والبعيد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ و
اللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب عن البعيد لاجل ان اثر القارع
القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول الوجه الاول انما ادركت الجهة
التي هي خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه
باذنه اليسرى ويدرك انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى
والوجه الثاني انه اذ يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف الذي في الحد من
الشاء ويتميز في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف ايضا مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل
ما ذكرتم بين الحال ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد
من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب
لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس به على ما ستقتصر في مبحث السمع فلنا قال صاحب
المعتبر انا نعلم ان سماع الصوت انما يحصل ولا يتوقع الهواء المتموج نحو الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان

الطول

الطول لكن يجوز ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك
انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي بينها وبين الصماخ قال
فالحاصل انه تفعل عقولنا اثر ما لينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا فنادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته وسببا
وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه والا وجب ينقطع ويبقى روح يدرك الوارد ومورده وما بقي منه وجود
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة او جهد ضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يتبعها على السبيل المذكور لم نعلم
من قدر البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين
دوي الرحا التي هي قريب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما عنا ذراع وبعد الاخر ذراعان
فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد
بقي فيه بحث وهو انه ان ذهب السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن ما يدرك السمع هو
الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه بالصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة يعلم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة
ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بعد في الحلاوة وشم الرائحة من جسم انهما منه وان لم
يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه الى بقاء الصوت لوجوب ادراك الجهة الصوت
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود لا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكان سمعنا حروف الكلمة
يتكلم بها ابا قيس حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الجهات
الممكنة بالترتيب فيها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف
زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تركيبها المخصوص ترجيح ما بقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح
على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل هي من عوارضه القارة قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من
عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري
الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان اقرب بانا الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت
فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع
القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتموج فيه تموج آخر بصوت مثل الاول ويحصل منه

در
مدركها الصوت
الحادث

در
انما فيه

در
تعاليمها المختبر

اخر وهو الصدى فان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يرجع ذلك
الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت اخر وهو الصدى ويعرض له
كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد عرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل
تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض
والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما
فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل
ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد
الاولان تميزا في المسموع دون الاخريين نظرا وتاملا اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي
التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها
من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة
واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت
وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض
يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او
متحركتين بحركتين مختلفتين او متماثلتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان
احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم
منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا التئمت التئاما مخصوصا يسمى ذلك المؤلف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع
مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبرا كان او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف
ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس
الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فالكلام النفسي
مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك فانهم قالوا اذا صدر من
المتكلم خبر فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي

الخبر

الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به
او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة
في الامر والكراهة في النهي واما ما يثبت الاشاعرة فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام
هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه الذي يحصل
بها اليه فكانه هو المستحق لاسم الكلام [illegible] والاشاعرة يقولون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه
قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو
يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا
حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي [illegible] لا واعترض ايضا بان المعنى
النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار
ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط فان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم و
مغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها
المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اعني من كيفيات الملموسة فطعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة
بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض
والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي
المعتدل حدثت التفاهة وهي يعبر بها عن احد معنيين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني
ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط
اللسان فلا يحس منه بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد [illegible] المعدودة
في الطعوم دون الاولى اعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما [illegible] المتوسطة
بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا او
قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة والثمانية والاربع والبطئ

البتة يحس من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان قضى
الاختلاف في النوع فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة
والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد
والعسل حلو حار والزيت دسم حار والبطيخ [illegible] الطعوم التسعة على تلك الاوجه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا
امارة يقينية تفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في
كيفية الحدوث مناسبات [illegible] لبعض الغرض من تلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام
التي تؤثر فيها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة
للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية
وهي المرارة فانها ابشع الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان
كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرقها تفريقا عظيما
لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون تاثيرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن
الملايمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفرق فيه تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل لما كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن
النفوذ فيه فيغوص فيه اجزاؤها فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا جرم ان يكون الكيفية
الحادثة فيه غير ملايمة وان تكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة
والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون
التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة
واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى
الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه
حريف ويحقق انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان حدوث الملوحة
مما لطف رطوبة مائية قليلة الطعم وعرضيته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال الطعم
فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتغير المياه وملحها وقد يتخذ الملح من الرماد
والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه ملحا والبرودة
تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف المنافي لابدان الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق
ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان
هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل

الكثيف العفوصة لانه يتضاعف الكثيف اعني ان التكثيف مع البرودة في النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء
البرودة ويقوى تاثيرها تاثيرا قويا وتكثيفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة
في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه
تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمتها اقل من عدم الملايمة العفوصة
بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما
ازداد رمانيته واللطافة واعتدل قليلا قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضته وتفعل البرودة في القابل
المعتدل القبض وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من
تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين
هو القبض وكونه فوق عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما في كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص
يقبض ظاهره وباطنه فقط فلا يكون القوة فيه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة تفعل فعلا
ملايما وذلك لانه لا تفرق تفريقا شديدا ولا تكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم
ملايم وهو في القابل الكثيف الفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويشتد تاثيرا ما ملايما وهو بين التفريق والتكثيف
اللطيف فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة
والذها وانما هي عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فتنفذ اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحدث فيه كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل
المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف
واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من
الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تشعر بها المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ [illegible]
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل
بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق ويؤثر
فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور بطوبة باردة لما عرفت من سبب
حدوث الملوحة ومال البعض على ان المر اقوى [illegible] من الحريف [illegible] الملح [illegible] من الحلو [illegible]
ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل

الفاحش من المجاورات يكون ذلك بسبب شئ تفرده لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة الانواع التي هي في هذه فانها اذا ركبت احصل من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم التسعة فانها قد تجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد فتقتضي كل منها فيه طعما من تلك البسائط فيحصل فيه طعم مركب منها ولا اشكال ان كل واحد من التركيبات التركيب المذكور يتكثر كثيرة غير محصورة فتتعدد الطعوم المركبة الغير المتناهية بحسب تلك الكثرة و من الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الاصلية جهة الموافقة والمخالفة للطبع بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ومختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة الورد ورائحة التفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي المقيس النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد ولا بد معتبر باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر اما بسهولة او بسرعة وهو وهن طبيعي كالمراضية و اللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية و الصلابة ويسمى القوة الطبيعية والمشهور انهما نوعان اثنان هما الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشئ لان المصارعة يتعلق بوجود ملكة في العلم بتلك الصناعة والثاني القوة العزيمية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لا عبرة في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة يخرج منها اصل القبول النافذ بالنسبة اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشئ قابلا لامر انه بحيث يمكن ان يحصل فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري لا يتصف به ذلك الشئ ثم انه قد يوجد فيها امور تتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعدادات لا لان بعض الاستعدادات رجحا للانفعال وبعضها رجحا للاانفعال ومما تقتضيان جميعا انه في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما ثمة ههنا من ان المتوسطة بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون الملائمة حقيقة من حيث اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام بالحيوان دون النبات والجماد فلا يتبع ثبوت بعضها

بعض

لبعض الجواب من الواجب تعبيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة كانت حالا والتمايز بينهما فقد يكون الحال بعينه يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت والعلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهو ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا فتصورا و التصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا فجزما او اعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا فان قيل ما قرر الثبات اي امتناع الزوال يوجب ان لا يحصل اليقين الا في العقود يات لان الغريبات قد تعقل الذهن فيها ومن ما ديها يتشكك فيها بالتشكيك بل فيعلم فيها بالخلاف فان قرر الثبات بعدم زوال المركب بحيث يحصل التشكيك لانه فيه كبير نظرا الى العجيب بان الغريبات اذا حصلت من ماديها كانت كالغريبات في امتناع التشكيك فيها وان يقتل عن ماديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا انتقش بها من ماديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك كانت تقوم عن حصوليات تلك المبادي والعلم يطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا قد العلم بهذا المعنى انه صفة يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه ذلك التميز نقيضه فذلك التميز نقيض وهو صفة ومن ما تقدم تعريفه بناء العلم وغيره وقد هو يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزا والشيء يخرج الصفات التي يوجب التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب لما يحصلها عن العاجز لا تميزا للشيء يتعلق العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه ما عداه وقد هو لا يحتمل متعلق التميز نقيضه فذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا زيدا قايما فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد يحتمل ايجابا والذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو خطرنا هذا السلب بالبال لجوزنا في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وانهما يجوز في الحال لكن يمكن ان يطرح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد بخلاف وفي الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق اعني اليقين ومثاله المعقولات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد منع ذلك وبحث التقابل وادعي على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون الحق على الغايات ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحتمل الا بعد العلم لانه معين للحصول والتحديد بما يكون للكتب بما ذكروه في بعض التعريفات تعريفه كله بحسب اللفظ والا البديهية فقد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب قيل لا يمكن تحديد العلم لان ما غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته والمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير

مطلقا

لا سيما فقد فهنا

هي معلومية حقيقة العلم لا تحصل العلم الجزئي فلا دور ويقتسمان الضرورة والاكتساب اي
ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب
وبالضروري ما يقابله اعني الذي لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل
وحلول المثال المغاير اعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات
بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله
والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا
حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود
وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما بحصول
وهو بحصول صور الاشياء في القوة المدركة والآخر بحضور ما هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله
عند العالم وهو الاقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من
انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان العلم بما اذا لم يكن بحقيقته حاضرا
عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذا لم يقم البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات التي لا يحضر بها انفسها اشكال اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يحضر بحضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحصول صورها في موجود آخر وقوله وحلول المثال المغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنعة الحصول للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم
وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات يلزم ان
لو كانت تلك الصفات انفسها حاصلة فيها لا اشباحها ومثالاتها وتمام هذا البحث سيتقصى في صدر الكتاب
ولا يمكن الاتحاد اذ ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة
اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي

اتحاد

اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق العقلاء
العلم القديم على انه واحد ويتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه
بثالث ورابع على ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فيلزم ان يكون واحد منا
بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى واللازم محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت
غير معلومة لنا وبان اللازم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واقعا في حقه
الله تعالى بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة
وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومات بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز
انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم ههنا نفس العلم بالآخر والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وههنا الامر في معلومين بعلم واحد في بعض الاحيان ومع لا
انفكاك فان قيل الامكان [illegible] لم يجوز الانفكاك [illegible] قلنا منع تعلق العلم الواحد بهما لجواز
الانفكاك يجب ان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق
بمعلومات متعددة اذ لا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم [illegible] النظر ضرورة ان النظر الى
الى وجود الصانع [illegible] والوجه الضرورة الوجدانية واجيب بمنع [illegible] لجواز ان يكون المعلومات
نظر واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما
لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بمعلوم غير التعلق بآخر
او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون الواحد متعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير واما ان يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من حيث المجموع [illegible] الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره الامام في نقد المحصل من انا اذا فسرنا العلم بالتعلق [illegible] وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث
هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه [illegible] الجواز [illegible] الذهن [illegible] فيه وانما المراد [illegible]
الامر على ما هو المتنازع فيه ولا يجوز ان يستلزم محالا والا تعلقه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان [illegible]
جماعة من المعتزلة [illegible] قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال اي ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده
اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك [illegible] من التغير في علمه تعالى [illegible] ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا
يزال يعين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقالوا ان علمه تعالى صفة واحدة قديمة يتعلق بالمعلومات
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى [illegible] المعلوم [illegible] الازل [illegible] الحال [illegible]

العلم بان ما تعلقه بما بعدها يتعلق

المراد بالانفعال اشتغال العلم بالمعلوم

بيان [illegible] در

وجوده في الخارج والعلم لا يعقل الا مضافا فما لم يتحقق المعلوم لم يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان
العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب بعضهم الى انه
امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط
ومن قال منهم انه الصورة التي توجه عليه الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وورود ذلك
الاشكال الوارد على القول الاول [illegible] ويندفع الاشكال الرابع الاتحاد بين علم الشيء بنفسه وبين العالم
والمعلوم يتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويندفع ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء اللازم [illegible] الاضافة والجواب عن الاشكال
الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود
اصلي والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما في
هذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو حجة من
لم يجوز [illegible] فيه اي العلم [illegible] عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها احد العرضين سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل
من ان الصورة العقلية من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة العقلية من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن تلك الماهية بحسب الوجود
الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هي باعتبار
وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود
في الذهن اذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض واما صورته
العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو
الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض فاذن هي انما في الباب انها قائمة بالذهن وهي
من الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود
الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا
تصورت شيئا فعملته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى
انفعاليا او لا يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه
مستغن ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري

واقسامه مستغن بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان
القضايا اما ان يكون تصور طرفيها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل ولا فان
لا اول هو البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة
لا تغيب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا
فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل باخبار جماعة فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات
وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد
لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الكل يحتاج الى الجزء او لنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال والاعلان الله تعالى لا يخلو عن
ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم
بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالها وتسمى الوجدانيات واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين
وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها
العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي الناشي للتعين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا
القياس ان حصل فالحكم كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل الحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير
حس ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل قد يحصل بعد احد هذين تكرر المشاهدة وسواء كما كثرت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر وانحصر من اول اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس من النفس
قوي يزول معه الشك ويحصل به اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه متى وايا جانبا الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس يستند الى مشاهدة كثيرة يمتنع تواطيهم
على الكذب والمعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبرين مكلفا وقد عليه لانا نعتبر لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار وقد يحصل
ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدقه فانه داخل في المتواترات على ما ذكرتم من حد
وليس بمتواتر الا اشتباه قلنا خبر الصادق انما يصدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وانه غير المحدث فيه من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس وتجربة من القرائن وعلى الاول يخرج
المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول ان الحدسيات يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في

المجربات والفارق بينهما على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول
الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا ولان
السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في
ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب فان الانسان ما لم يجرب
الدواء مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم
من جعل الاقسام ستة فقال ما يكون الواسطة فيها من الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوجدانيات وان
كان حسا ظاهرا فهي المشاهدات والامام حصرها في ضمن البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان
البديهيات تشمل النظريات نظرا الى ان الوسط لما كانت لازمة لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى
تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر
وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما
فصله الامام في المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في
كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من
قبيل الظنيات وواجب لكن العلم ينقسم الى ما يمتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما ليس كذلك كسائر العلوم
وهو تابع بمعنى اصالة المتوازنين في التطابق فيرد الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك
ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بانه تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لاستلزامه خلاف ما علمه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان
العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه
فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بان المعنى بالتابعية هنا التاخر حتى يلزم الدور بل بمعنى اصالة المتوازنين في
التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن
للاخر فتوازنا اي تقابلا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته
اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان
ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما
علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله
سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان
قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له الخ بل مراده لا يكون علة فعليا اصليا قوله
التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم الانفعالية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة

والاصالة

والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا
ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض
عليه من المبدأ الفياض من فاعلها الا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد مخصوص اما الضروريات فاستعداد
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه من ها المشتركة على الماهية
النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة الساذجة بالتكرر الى ما يستتبعها الى حصل استعداد لان يفيض على نفسه
الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس
بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب
بينها وحكم بها بلا فكر فتحصل لها التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بانه
الضروريات فانها اذا انطرحت الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها
بلا واسطة واذا انطرحت هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح
يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر يفارقه مفارقة المتباينين لان الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين
الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا
او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في الته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو
ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك
معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عما سواه كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو
المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع
والثاني الاحساس فقط وهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة المتباينين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما
تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة الشارح فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على
التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول يعني العلم بالعلة اما باعتبار ماهيتها من حيث هي لا باعتبار امر اخر وهي
لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا لجواز ان لا يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور
ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهيته
موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل
يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل والقول فيه نظر لان نفس العلة انما توجب نفس المعلول اذا
كانت العلة موجودة في الذهن علة لوجود المعلول في الذهن ح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه
قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن

وانما

ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فنفس كون ماهية العلة من حيث هي ماهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود
المعلول في الذهن وهذا هو الغلط واما انها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم
ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم لعلة او معلول لها ضرورة
ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من التضايفات التي لا يتصور ولا يصدق في ثبوتها الا معا
وهو علم ناقص بالمعلول وبما بينهما ولوازمهما وعوارضهما بل وماهيتهما ومعروضاتهما وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني العلم
التام بالعلة كما هو المشهور وقد قيل العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة
وعلم ما لها من مقومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست عارضة للمعلول فكيف [illegible] عوارض المعلول
من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منقوضة [illegible] في موارد متعددة
كاثبات [illegible] الى [illegible] الموجودات لكونه علة لها بذاته واثبات [illegible] غيره [illegible] انه [illegible] غير ذلك
من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فانه لو لم يكن المبدأ الاول عالما بذاته من جميع
تلك الوجوه فقد يمنع ذلك [illegible] فلا يتم [illegible] فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة الناقصة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما
والسر في ذلك ان العلة الناقصة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لا محالة علة ما
فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور انفكاكها الا [illegible] والمعلولية مستندة الى الامكان
ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة [illegible] العلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكموا بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا [illegible] النظر المذكور [illegible] فان اقتضاء
العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا ينفي استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما
[illegible] هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني [illegible] اذا علمنا [illegible]
[illegible] موجود [illegible]
العكس [illegible]
العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل
الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما لماهية العلة كما ذكرنا [illegible]
اي مراتب العلم [illegible] الاولى كونه بالقوة القريبة المحضة وهو عدم العلم [illegible] وهذه القوة [illegible]

المعلول لا يستلزم العلم التام

قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة
وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى ان استعداد الشيء
[illegible] من تلك المراتب [illegible] العلم الاجمالي [illegible] القوة المحضة التي هي حالة
[illegible] وهي العقل المحض التي هي حالة التفصيل [illegible] العلم التفصيلي [illegible] الاشياء متمايزة في العقل منفصلة
بعضها عن بعض [illegible] فالعلم الاجمالي [illegible] مسئلة [illegible] الجواب [illegible]
[illegible] القوة المحضة [illegible] حالة [illegible] التفاصيل [illegible] المسئلة [illegible] بالقوة من كل وجه بل [illegible]
من وجه بالقوة ومن وجه اخر [illegible] العقل نظرا الى [illegible] من حيث هي جملة [illegible] بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها
قال الامام [illegible] المسماة بالعلم الاجمالي [illegible] التفاصيل [illegible] كانت معلومة [illegible]
كل واحد منها [illegible] التفصيل [illegible] العلم [illegible] ما كان [illegible]
معلومة [illegible] تفصيلا [illegible] معلوم [illegible] التفاصيل
حاصلة في الذهن [illegible] العقل [illegible] على كل واحد منها [illegible] الى الجملة [illegible]
في المسئلة [illegible] المعلومات التي في تلك المسئلة [illegible] في العلم [illegible]
اخرى [illegible] التفاصيل [illegible] اجمالا [illegible]
من الاحساسات [illegible] حالة اجمالية [illegible] حالة
اخرى [illegible] التفصيل الاولى [illegible] الاجمالي
والتاني [illegible] العلم التفصيلي الثاني [illegible] صورة واحدة [illegible] الصورة الواحدة
امور مختلفة [illegible] في الماهية [illegible] الامور المختلفة [illegible] الصورة [illegible] صورة
واحدة [illegible] الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك [illegible]
المتكثرة صور متعددة [illegible] الامور
متكثرة [illegible] المركب [illegible] الصور [illegible] مرتبة في الزمان [illegible]
واحد [illegible] العلم الاجمالي والتفصيلي [illegible] حصول الصورة تارة [illegible]
واخرى [illegible] الاجمالي [illegible] القوة المحضة التي هي حالة [illegible]
العقل المحض الذي هو حالة التفصيل [illegible] في زمان واحد [illegible]
بذلك [illegible] العلم [illegible] التفصيلي [illegible] الحقيقة [illegible] الاجمالي
العارض [illegible] المعلومات [illegible] اجمالا
[illegible] العلم

عقيب السؤال وهو تلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فمجهولة في تلك الحالة ونظيره كما اذا عرفنا النفس
من حيث انها شيء محرك للبدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الا انها من طريق آخر تحصل
ما فائدة ذكر الحيثية العلم الواحد لا يكون الا بمعلومات كثيرة والمراد انه اذا علم المركب بحقيقته يحصل في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تعدد الاجزاء والعقل يتوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها تحصل صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت متميزة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها عن بعض هناك فاذا علم المركب تلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا وظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالنسبة الى المعلوم وايضا اذا كان المركب معلوما بحقيقته فضلا كان
اجزاؤه كلها معلومة بلا تفصيل واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى من الاول في الوجه الاول تصور الشيء
المعلوم مرتين احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله العلم عقيب السؤال العارض من عوارض الجواب
قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه
لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون الا بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء فهو علم واحد كالعلم
العام فلا شك انه يمكننا الحكم على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا نعلمها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء
الشامل لها باسرها فان العقل يحصل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتى يمكنه الحكم عليها على ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح
ح الحكم على تلك الافراد والله تعالى اعلم ذوي السبب انما يعلم به كليا اشارة الى ما هو مشهور بين القوم
الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا
السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بوجوده فيه على الاخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او
كشف او حدس او اخبار من علم سبقه برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجوده امكانه لا يتوقف على العلم بوجود
فانه انه لا يتوقف العلم بوجوده على كشفه لا نسلم فيما نحن فيه وابن ذلك بان الحدس يحكم بعضه مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك
فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما
نظريا مستفادا بذاته المفيدة لليقين الا بالسبب حاصله ان الكل اذا لم يكن الحكم بأحد طرفيه ضروريا لا يعلم بعينه بسببه
الا من الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوسات والمجربات وكشف والحدس وبالقيد الثاني اعني
اليقينية البرهان الاني فانه لا يفيد علما يقينيا كما عرفت ومنع الثانية بان من علم ان الالف يلزمه موجب الباء واستدل
بالالف على الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصوره معناه لا يمنع من الشركة والعلم
بعد وجوده من الالف هو ايضا كلي لان تصوره وتحصيله من شيء لا يمنع تصوره من الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا وقد عرض

عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على الباء كان العلم بها جزئيا حقيقيا
قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاختصاص من حيث انه اختصاص معلوله لا يختص باحد والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فكذا اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد
له من حيث هو كذلك العقل ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل لكنهم لا يتوجه على
فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون
بان الحسن والقبح انما يثبتان بالعقل فسروه بانه غريزة يعرف بها حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال بعضهم واختاره العلم
العقل غريزة تلزمها العلوم بالضروريات عند سلامة الآلات الغريزية هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر فيه سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الاولى ان التمام ما نقل عن الاوائل ليسمى ماسه وقد يطلق العقل على غير ما ذكر بحسب مناط التكاليف بالاشتراك
فانه يطلق على الجوهر المجرد القابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على تلك
المراتب على قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها منها
ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تأثيرا
اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى
عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قويا ومتوسطا وضعيفا فالضعيف
وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها من جميع
الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس ايضا في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما نسبها الى الهيولى الاولى
لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق بالنسبة الى العنصريات الملابسة ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم تتحصل الا معها كما عرفت
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود
الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قربه في الى الفعل جدا والقوي
وهو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يكفيه مجرد
الالتفات بمنزلة الاقتدار على الكتابة حين لا يكتب فان له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من
الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا

من القوة الى الفعل بما له من الكمالات ويعلم ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادات لاستحصال الكمال ابتداء والعقل
بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده بعد ما غاب عن [illegible] المستفاد لان المدرك [illegible] كثيرة الاعتبار [illegible]
وتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة [illegible] ويبقى بعد الاستحصال مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التدرج
الحدوث فيعلم رتبة المتقدم ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فيعلم رتبة التقدم وايضا العقل المستفاد [illegible] كل
مدارك وقد يعتبر البقاء [illegible] جميع المدركات معا وحول [illegible] مشاهدة بحيث لا تغيب شيء منها اصلا [illegible]
العقل المكتسبة في دار القرار ومنهم من [illegible] دار الدنيا [illegible] فكانهم [illegible]
ابدانهم [illegible] وتجرده [illegible] في سلك [illegible] الى الفعل [illegible]
باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية [illegible] من الكمالات [illegible]
[illegible] بالصور [illegible] وايها ما يتجلى به [illegible] الكتاب [illegible]
والانفصال عن [illegible] بالكلية [illegible] في جنب [illegible]
الكاملة وكل [illegible] في هذه المسائل [illegible] والاعتقاد يقال لاحد معنيين
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا [illegible] جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت [illegible] مشهور [illegible] يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين [illegible] اعم [illegible]
والتصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم و
ذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم [illegible] على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص [illegible] العلم [illegible] الاعتقاد
بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين [illegible] بالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به [illegible]
[illegible] لانه يكتفي [illegible] ويقع فيه التضاد بخلاف العلم [illegible] الاعتقاد بالمعنى الاول [illegible]
[illegible] الاعتقاد [illegible] يتعلق احدهما بايجاب [illegible] ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة [illegible]
الاعتقادين [illegible] بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد [illegible] المعتقد وان جاز [illegible] العلم
والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالنسبة الايجابية المطابق للواقع [illegible] والاعتقاد بالمعنى الثاني و
[illegible] احدهما بايجاب [illegible] الاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد [illegible]
بالمعنى الثاني [illegible] التضاد والسهو عدم ملكة العلم [illegible] وبين النسيان [illegible]
بالقياس [illegible] الادراك [illegible] حصول الصورة [illegible] الذهول [illegible] عن الصورة [illegible] بحيث
[illegible] محفوظة في خزانتها والنسيان [illegible] الصورة [illegible] بحيث [illegible]
[illegible] المدركة النسيان [illegible]

د [illegible] الصورة من وجه [illegible] فان [illegible] النسيان [illegible] في المعقولات [illegible]
خزانتها [illegible] النسيان [illegible] الحقيقة التي [illegible] الاتصال [illegible]
[illegible] لانه [illegible] الصورة [illegible] الخزانة [illegible] خزانة
وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو [illegible] والشك تردد الذهن بين الطرفين [illegible]
[illegible] الايجاب والسلب [illegible] تعلق كل واحد من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر
فيغاير الاعتبار [illegible] الاعتقاد والعلم [illegible] يتعلق [illegible] الاشياء [illegible] كل منهما بنفسه وبالاخر
لا يكون [illegible] العلم والعلوم [illegible] الصورة اخرى [illegible] من العلوم في العالم [illegible]
علم النفس [illegible] العلم الحضوري [illegible] بالعلم [illegible]
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصورا وتصديق [illegible] تصور ذلك التصور والتصديق
لنا في ذلك [illegible] التصور والتصديق [illegible] الى حصول صورة [illegible] اخرى [illegible]
النفس [illegible] والعلم الحضوري [illegible] العلم والاعتقاد
كان [illegible] الانسان مثلا او على التصديق [illegible] بالمحكوم عليه [illegible]
التصور بالتصور والتصديق [illegible] الى صورة اخرى [illegible] العلوم بالذات [illegible]
بالاعتبار [illegible] التصديق [illegible] المحكوم به [illegible] والحكم [illegible] من تلك المدركات
[illegible] العلم [illegible] بالذات والجهل [illegible] قسم [illegible] الجهل
[illegible] الاعتقاد [illegible] ان يكون [illegible] معتقدا [illegible] المعنى [illegible]
العلم والاعتقاد [illegible] العدم والملكة والثاني [illegible] الاعتقاد [illegible] الاعتقاد [illegible]
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد [illegible] مركبا [illegible] في الواقع [illegible]
الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين [illegible] اعتقاد احد الطرفين [illegible] الايجاب والسلب [illegible]
لا [illegible] وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان [illegible] في الظن
فانه اعتقاد راجح [illegible] ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف [illegible] علم وجهل
فان بعض الظنون اقوى من بعض [illegible] العلم [illegible] وقد [illegible] فساد
احدهما [illegible] الكيفية [illegible] النظري [illegible] لا يحصل [illegible]
[illegible] مبادي [illegible] المبادي [illegible]
[illegible] المبادي بمنزلة الجزء المادي [illegible]
وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري [illegible] في الانتاج [illegible] صورة [illegible]

تخلف لما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيد ان المقدمة الضرورية يجوز ان لا يستلزم بان العلم بها قد يحصل بها العلم
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها اضر العلم بالجهل كما اذا قيل كل انسان
حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك لان الفساد مختص بحال المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة
او كلتاهما فاسدة فلا يفيد انتاج شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج
شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب
لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من المذاهب في كيفية هذا الحصول
المذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على
اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا انه تعالى قد
يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب يقتضيه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه ولا علاقة بين الحوادث والتنبيه العقليين
فان تكرر منه ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر ممكن
حادث فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مختار الامام وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث
موجب بالذات وفيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج في
تحت تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل
صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر لا نفس الفاعل
لا نفس التأثير لما عرفت ان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا
يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد وقد احتج بعض اصحابنا
على ابطال التوليد مطلقا مع ما يخص بانه بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء للاشتراك بينهما في النظرية احتج
المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فنقول انا قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
ذلك في ابتداء النظر وهو عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم المطلوب فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من
عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة وان منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد في التذكر
التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق للنظر لا يحصل بقدرة العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك لكيلا يكون من فعل الله
تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله ايضا التذكر انما
يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر فلكم فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يوجد هذا الحال اقول الحق ان المطلوب فيما تكان معلوما ... النفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به

ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما من حيث انه مطلوب وهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم
واختار انه اي حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض لان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام عليه بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فلان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد والحق ان هذا المذهب
يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا لم يعتبر ضبط الابتداء في اسناد الاشياء الى الله تعالى وجوزنا ان
يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها مترتبا على بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الموجب في
يمكنه ان يفعل ايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجده فذلك الموجب يمكن ان لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
وح يقال النظر صادر بايجاده تعالى ومستوجب للعلم المطلوب فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم
يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم
عقيب النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية وغيرها وسواء كان معه معلم ولا الثاني انا نقطع بالعلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب بانه قد يكتفي بعقله لكونه مؤيدا من عند الله بحاسبة تقتضي كمال
عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى وينتهي سلسلة الاحتياج اليه من هو مؤيد من عند الله الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان
صدق المعلم لا يعرف الا بالمعجزة وانها انما يعلم باخباره بصدقه في اخباره الله لانا لا نعلم صدقه فيها بعد علمنا
بصدقه في اقواله كلها حتى يحتمل تحقيق صدقه في هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في
معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يستفاد من العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع العلم معه ما يستعين به العقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معا فلا دور ولا كفاية لاحتمال ان يحتجوا بان صدق المعلم ليس من
المعارف الالهية التي يحتج بعدم استقلال العقل فيها بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم ما
يستدرك باليد بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو عمدة الاصحاب في الرد عليهم بان يقال
ذات الله تعالى لكونه مجردا او غائبا عن الحواس لا يوجد عندنا علوم ضرورية بذاته العلم بذاته وباحواله الا انه حتى يستنتج منها بالنظر
طرائق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انفا من الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى
يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق الا بالمحسوسات
فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بالحقائق الغائبة من التصورات والتصديقات
حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة من العلوم الضرورية والتصديقية الثابتة

للطف طريق لهم وعليهم ان يقالوا لكن المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل
به تعليم ولم يكتف باحد من اهل العلم وانشالا لا دليل على ما قال النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان ذلك مقبولا منهم بان يقال ذلك
المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم جديد وان توقف
والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته وهم وهمان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا يحصى ولو كان العقل مستقلا بالنظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين
مقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد
للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وبه يتم الثاني انا نرى
الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي تكتفي فيها بادنى تامل كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن
المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين
اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عدم حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم لا يدل عليه وانما يدل على الاستعانة
فلا ثم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري كما يحتاج الى ابداع التركيب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علوما اخر ولو كان العلم المستفاد من المقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها
من الكسبيات لكان كل من علم قضايا تصح وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقدان
الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لا نعم اذا رتبها على ما ينبغي علموا بنتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها
وحصول ضدها اشترطوا النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة
ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول
ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما فانه لا يراد بالمطلوب
لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل اورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل
اخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل بالدليل الثاني
الحاصل بالاول اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا لعدم والناظر
وجود الثاني مشروط بعدم سبق العلم بالعين والمفهوم من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني ولا
بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والثاني حاصل لانه لا يمتنع طلب ما علم يقينا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها

وأما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان
الجهل المركب بالمطلوب ضد العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر فيه مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري
من الفاعل فلا يتصور ان يجتمع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى الطلب بادية الموصلة الى العلم فكيف وهو جازم بكونه
عالما به ويرد عليه ان الجاهل بما يفرض في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فلا يمتنع حينئذ ان يؤدي
فاديه الى التعيير بجهله في اعتقاده فيزول عنه الجهل المركب اما بفيضان المبادي بمرتبة رفيعة والانتقال منها الى
المطالب فتك لك صور لا نظر وزاد بعض شراح الثالث وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب
المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب بان يفرض في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادت
الى المطلوب كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واتفاقا منا للطعن في تقدير ثبوته كما ان
التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى هل يجب بالعقل ام يجب بالشرع فذهب المعتزلة الى
الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن
النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى ثم تتوقف على النظر لانها ليست ضرورية وكل ما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مما يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات اي شكر الله تعالى ودفع
الخوف وكان التكليف به اي بالنظر واجبا عقليا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى
على العبد كثيرة فما نكرها فلانا اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية بما لا يحصى كثرته ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه مثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها
ولم يعترف له بالنعام ولم يبذل جهده في شكره ولم يتقرب الى رضاه انه اهلا ذمه العقلاء فاطبقه واستحقاقا سلب
تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها طالبا منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها
عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو فادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة بالنظر فانه لو لم يفعله كان
مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان عقلا اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانها ما لم يعرف لم يتصور انه يشكره او امر في صفاته الكمالية ما يحمل او الشكر الا وعلم
ايضا التكليف بشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهو لا يتم الا بالنظر فهو ايضا
واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين
الاول والى هذا اشار بقوله واتفاقا منا للطعن على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولاتفاقنا الوجوب الشرعي
الذي هو منا للطاعن الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير

ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مطلقا او
وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت
الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا
النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى
من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر الى معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في
معجزتك حتى لا اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام فيه فلي الامتناع
عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بشرعك المتوقف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في
معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام مستحقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام
اى عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر
شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفقنا منه حالا ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم من
انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما
انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته
يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه منتفيا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه
بل [illegible] انتفاءه لا يقال انه اذا انتفى انتفاؤه فذلك لا اقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها
تقدير ثبوته ايضا فيقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاؤه انه لا ينتفي له على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت
المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على الحكم الفاسد اعني
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وستكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ
قائم فخوف العقاب باق على حاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لانها
بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في
اودية الضلال فيكون حاله اقبح من حال الخالي عن الاعتقاد اذ الخلاص من خطائه متعذر وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل
والعقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفى التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب قبلها والا لكان تاركا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان يكون لا لفائدة وهو العبث
وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو منزه تعالى عنها واما للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه

كالاستهزاء

كالاستهزاء بالحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن حق الله تعالى ونحوه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مجلس
سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما فيها من الكنوز والذخاير فتناول لقمة ثم طفق يشكرها على رؤس
الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فكذلك العبد ولو يكون استهزاء لان الدنيا
وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس
الى الملك لانه قد عرفت ان ملك العز وايضا فلا نسلم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة
السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه
البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة
مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير بل وجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب فكم فيما اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز
الترك فرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه
كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف المحال [illegible]
لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه تكليف بالمحال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة
فيها قولنا تتميم اما هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك يلزم امكان تحقق
الموقوف بدون الموقوف عليه فصح ايضا التكليف المحال جائز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونثبته و
العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو
التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة
جليلة لانه تهذيب للحضرة المنعم والتوصل اليه واشتغال به مهما امكن واجب لذاته لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل بامر الآخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا نتصور ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة
اجمالا والمعرفة السابقة اجمالية [illegible] كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكرتم من الالهام و
التعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر لتميز بها صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا معتمد [illegible] في المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما معتمد [illegible] واما التصفية كما هو فمحتاج الى المجاهدات
شاقة ومخالفات كثيرة قلما تفي بها المزاج [illegible] والمراد بالواجب المطلق هو ما لا
يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل
تقدير [illegible] الا اذا كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف
بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اذ ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء

مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا إذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيقول
المكلف حينئذ لا أنظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم أنظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب
النظر ضروريا وربما احتاج إلى تنبيه ما لم يتطرق فيه مع تلك المقدمات لأنا نقول كونه فطري القياس ممنوع لتوقفه
على ما ذكرناه من المقدمات الدقيقة الأنظار وتلك قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر
فللمكلف أن لا يستمع إلى النبي وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب
شيء أصلا فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام وأما ثانيا فبالحل وهذا أن يقال وهو الحق السبب
للمكلف الامتناع عن النظر بأنه لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في
نفس الأمر سواء نظر أو لم ينظر وسواء علم وجوبه أو لم يعلم فليس له أن يتعلل ليس كذا الامتناع عن النظر لأنه واجب
شرعا فيتعين عليه الإتيان به لا يسوغ له إحالة الإيقاع على بلم تكليف الغافل بعدم علمه بالوجوب إنما يتوجه الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا فأما من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف بكذا وهذا فاهم فيصح بالتكليف ليس من
تكليف الغافل في شيء ألا يرى أن الكفار مكلفون بالإيمان إجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل يندفع
الإشكال عن المعتزلة فيقال فيه لا يجب النظر حتى يعلم بالنظر بطلان لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر لا
يتوقف على علم المكلف بالوجوب إلى النظر فيه وأما الأشاعرة فلهم في إثبات هذا المطلب مسلكان الأول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والأرض وقوله فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والأمر
للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل قوله تعالى إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي
الألباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد أوعد بترك الفكر فيه لأجل المعرفة فيكون
إذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الأمر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني
وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله لكنه
ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب ولأن العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة إلى
الاعتراضات الواردة على دليل المعتزلة وبعضها مختص بهذا الدليل وذلك من جهة الأول أن وجوب المعرفة بالشرع غير
ممكن لأن وجوبها إذا كان إنما يكون بإيجاب الشرع وأمره وهو غير ممكن لأن إيجاب المعرفة إما للعارف بالله تعالى وهو

تحصيل الحاصل أو لغيره وهو تكليف الغافل فإن من لم يعرفه تعالى كيف يتصور تكليفه إياه وهو أيضا باطل وأجيب بأن العقد
الباطلة بأن تكليف غير العارف باطل لأنه تكليف الغافل وممنوعية أن شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به
كما مر من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف الثاني منع وقوع الإجماع على
وجوب المعرفة بل الإجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي الصحابة العوام على إيمانهم وهم الأكثرون في كل عصر مع عدم
الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع تعالى وصفاته بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها فضلا إذ غاية جهدهم الإقرار
باللسان والتقليد المحض الذي لا يتبين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير المفكر بإيمانهم وأجيب
بأنهم كانوا يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض
ذات فجاج أما يدلان على الصانع اللطيف الخبير فكفاية مثلى الألباب الحاضرة وإنما عن التقرير والتوضيح بمقاصد المعرفة
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقدر
صاحبها على التقرير والتحرير ورفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر صاحبها على ذلك والتفصيل أن العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فإن الوجوب الذي تعينه أعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل أن المعرفة على وجهين
أحدهما فرض عين وهو ما حصل العوام الذين قدروا على إيمانهم والآخر فرض كفاية وهو ما حصل لعلماء الأمصار الثالث
لا نسلم أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب شرعا لأن الواجب شرعا هو ما أمر به الله تعالى ويجوز أن يتعلق خطاب
الشرع بالأشياء ما يتوقف عليه ذلك الشيء واجب المعرفة غير مقدورة بالذات إذ لا يمكن أن يتعلق بها القدرة ابتداء
بل هي مقدورة بإيجاد السبب الملزوم إياها فإيجابها إيجاب السبب المقدور الذي هو النظر ولذلك كذا يرد بالقتل الذي
هو انزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فإنما أمر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للانزهاق وهو ضرب
السيف إذ التكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة
على أن النظر ليس بواجب شرعا بل حرم شرعا الأول أن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية
والمسائل الكلامية بدعة في الدين إذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين الاشتغال
بالنظر فيها ولو كانوا اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على
اختلاف أصنافها وكل بدعة رد لقوله عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وأجيب بأن ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررون دفع المنكرين
والقرآن مملوء منه وهو ما يذكر في كتب الكلام الاقتصار من جميع ما نطق به الكتاب الكريم نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتحقيق الجواب عن السؤال ولم يبالغوا في تطويل
الذيول والأذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وصحة القرائح ومشاهدة الوحي الغني عن المبالغة
لأنهم كانوا على قلوبهم التركيبية التمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة كما هو في

مع قلة المباحث المشكلة بين الصحابة وبعد ما كثرت الشبهات في زمانهم وكثرتها في زماننا بما حدث في كل حين ما ضاع لنا
بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة
دون زمانهم وذلك كالمريد دون الفقه ولم يميزوا اقسامه بابوابه واسمايه وفصوله ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح النحاة
في زماننا من الفعل والفاعل والجمع والتوزيع وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكان لم يلزم
ما ذكرنا من قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بما يحدثه الفاعلة والاصطلاحات
والفاصل بعد من مسلم الكلام بعد حسنه كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية ونايبا انه عليه الصلوة والسلم
نهى عن الجدال كما في مسئلة القدر روى انه عليه الصلوة والسلم خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن
الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد
الحقة وادارة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال استدلالهم وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ما ضربوه لك الا جدلا
بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن يجادل في الله بغير علم وحيث هذا الجدل الا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل
بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا
بالتي هي احسن وجادل الرسول لابن الزبعرى وقد قيل ليس الفقه مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال النبي
صلى الله عليه والسلم ما اجهلك بلسان قومك ما اعلمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال للنبي حلفت انه
سكناي وطلاق زوجتي ومنه امتي فقال النبي عليه السلم امسكهما دون الله او مع الله فان قلت امسكهما دون الله فقد
اثبت دون الله مالكا وان قلت امسكهما مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو الغلبة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح من يتفكر بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون منهيا لا منهيا عنه واما قوله عليه الصلوة
والسلام عليكم بدين العجايز فلا شك انه يعني طريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيوجب علينا الكف عنه
واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه
روى ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز فان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد
له فيما امر ونهى لا الكف عن النظر والاقتصار على الحجة العقلية ثم انه خبر واحد لا يعارض القواطع وما

استدلالنا

المسند المشاهدة من قبيل القواطع ويلزم منه العلم ودليل الظن امارة اذا ان نبين ان ما يتعلق به النظر وهو قسم
الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وساير ما يقضيها بالقرينة يلزم منه العلم
والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه الصلوة والسلم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور
فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد الا من العقل وهي لك التقدير و
الا لم يكن نقليا صرفا بل لا يمكن استفادته من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا مقدمته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن
وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم
بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المخصوصة وبارادة المخبر لتلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول
والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة نقل اللغة العربية لغة وصرفا ونحوا واهل الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراك به بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له
وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص بما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من تلك ما ان يراد من اول
الامر تلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم التقديم والتأخير يتغير فيه المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور يجوز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور يحصل العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا يحصل العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفيد
الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر لا يضاد الشارع له ويحتمله ويلزم ما عند التعارض مثله
تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستوى
بالاستيلاء او يحمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم العقل على الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل
النقل لاحتياجه اليه في اثباته فالاحتياج اليه فاسد سبق من انه لا يمكن معرفة صدق النقل الا بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تكذيب الفرع
تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه يكون فاسدا فبعدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يستلزم
الكاملة في جميع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ ما من احد
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة
يحصل بمعونة قراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
نحو حاسن الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وفي زماننا ما يراد بها الى الآن والتشكيك فيه

سقسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها
فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما بيننا ومنا في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه ما علم معانيها قطعا فان انفهام الاشياء من هذه الالفاظ قرائن شاهدة او بنقل متواتر انه حقيق العلم
بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدم تعارض الدليل
النقلي او بعض القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء انه لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات
فلا انا نعلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر بل باصل الوضع وذلك لان العلم
بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين انما تتوقف على العلم بنفي المعارض
فاثباته بها يكون دورا قلنا افادتها اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض بعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض ببال لا اثباتا ولا نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس
وقسمته بعنوان مستلزم العلم او الظن هو ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لا بد ان يكون بين
الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما
واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة و
اما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام
بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال
الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد
المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم
الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي من جملتها الانسان والقياس اقتراني و
استثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا
فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة بعنوان القياس الاقتراني باعتبار
صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار
صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم
الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من

الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لانه يفيد اما
اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه
عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي
مادة الشعر والظنيات التي هي مادة الخطابة والشبهيات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي البرهان
والجدل وقد يقال المجمل المسلمات المشاملة لمادتها قسما واحدا بينهما فالمجمل المادة القريبة ايضا قسما
واحدا يعيد الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في
المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى
خمسة واربعة لا القياس مطلقا ان التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
الثاني متصل باتحاد الطرفين وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي وثانيهما ما استثني فيه نقيض
التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه
ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم
واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج منه قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين
يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر
ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين كل منهما لا يستدعي عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين
الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والآخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تتبع جزئيات
كلي لاجل اثبات حكمها في ذلك الكلي فان كان العلم باحضار الجزئيات وثبوت الحكم في كلها فهو نوع من القياس
الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن
مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد
فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين مثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني

اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرا بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما
التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي في حكمه ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا
والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة
ويكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا استغنى
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم
الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصل لكون الحكم ثابتا فيها لغوا الا لتأثير محصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اعني في فن المنطق فلا وجه
لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا هاهنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال
فان قيل ان عرض الوضع للمجرد والتركيب مما لا ينافي لاستلزام التجرد صحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة بين ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء مجرد عن
العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع وغيرها ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد
فلان التعقل لما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان
ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة حالة في العاقل من حيث ذاته
لا من حيث امر وطبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
امر وطبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة او لا يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار و
الوضع قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا تقبلها الى غير النهاية والفرض
ان الاجزاء مختلفة الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محال
والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون
مجردا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فلا مانع من ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به
حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا
مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما جرى
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تعقلهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح
ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان

يكون

يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان
صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قايما بنفسه فانه يكون صحة مقارنة المطلقة التي
لا يتوقف على المقارنة في العقل باقية بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايما
بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة
فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة
المحل الحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القايم بذاته مقارنة
الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان مستلزمة للامكان
فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم
تعقل فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما لان تعقله لذاته
اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه
ونفسه دايما حاصل له لا تغيب اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد
صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وما في العقل ما يصح تعقله
بحثه وفيه واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة من تعقله كما هو شأن
كنه ذاته تعالى فيمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع تعقله مطلقا
وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو
ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان
صحة المقارنة المطلقة متوقفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد من حيث هي لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة

على المقارنة العقلية بدل بعينه على امتناع تبين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثاني فتعين
احد الامرين اما فساد هذا الدليل واما بطلان هذه المقدمة فان قيل يتوقف صحة مطلق المقارنة على صحة
المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو
ان كل واحد من المقارنين امر موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز
ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل الله تعقلها والقياس على ما
نجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة
الشعور والقابرية في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر مؤثر على وفق الارادة و
المؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد
والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو
ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال
كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
وهو القوة النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا
شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فعرف القدرة بصفة تكون مبدأ
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة
لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني
والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتاثير التاثير بالفعل بل بالقوة
يعني انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ يندفع ما يقال
لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما ذهب اليه المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه الجهمية [illegible] النزاع الفرق الضروري بين حركتي المرتعش والبطش وحركتي السقوط والنزول الى اسفل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص التاثير ولا نزاع في انه لا يؤثر بالفعل ما يقع به
النزاع فانما يكون بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لغة والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني
ان اشكل عليهما ابدا ان الامر فان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

يكون

الاربع فيكون اثره من جنس اثر
هذه الكيفيات الاربع
مغايرة

يكون من جنس هذه الكيفيات وان القدرة ليس من جنس هذه الكيفيات الاربع فالقدرة يغاير المزاج
وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة بقوى قد له ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة
في التابع لما قد يترتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان
القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك واما قيدنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن
صحيح ولم يحصل القدرة لكنا صححناه لا يمتنع انقلاب الى ما هيئة لكنا صححناه بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فنسبتها الى الطرفين و
ذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلو
تعلقت بالضدين للزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لما تتعلق به القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين
على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا
اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير
متضادين وذلك لاختلاف شرائط التاثير في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها
شرط مخصوص بها يتبين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم
بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها
بالضدين والتزموا جواب صاحب المواقف بان القدرة الحادثة الحاصلة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وتتقدم الفعل لتكليف الكافر والمنافق
ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني و
الاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لكان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لولا ذلك لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
لو كانت مع الفعل يتنافيان لان القدرة تعلقها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى
الوجود ولو كانت مع الفعل يلزم تعلقها بعد ان يستغني عنها لان في حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها
لان يخرج من العدم الى الوجود ومنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل

والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او
حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول
بان التكليف للكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فتنافي التكليف
والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف
به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان تحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يتنجز التكليف حال القدرة فان قيل فتشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان
ايضا لانهم لا يقولون بعدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما
حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث
الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما مر وعن
الثالث بان ذلك لا ينافي قدرة العبد والمرتضى ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لم يرد علينا حدوث
قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديم ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والاعراض لا تبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال
واجيب عنه اولا بالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته
ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم
ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته اذ لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان يتقدم القدرة
ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال الى الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور
ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي
لانهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا
لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا في زمان قبل الفعل
وقد فرض معدوما فيه قطعا وايضا لزم ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة مقدورا بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة
القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فيجري مثل ذلك في القدرة

الكلام في

الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قولهم حصول الفعل قبل وقوعه ممتنع فانه قد يراد به معنيان احدهما حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل بشرط كونه قبله محال والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن لا بشرط
كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل
من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه
بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا لا هو وحده الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا
ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه
قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهكذا كل قابل القعود زيد بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا قائما معا وليس يمتنع في زمان قيامه
اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتجدد وقوع المقدور بقدرتين
القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيدنا بهما اذا
كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة
فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما افعال العباد الاختيارية
ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا مستقلا
للقدرة الحادثة ولو انها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور
اشتراكهما في محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محل الفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن
اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتجدد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتجدد
المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا
وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا بقادر
شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما سلف منا المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع
ان يقع بالآخر وقد مر هناك بحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في ان مثلها
الى في تماثل افراد القدرة ذهب طايفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر الا لكان

كل واحدة من القدرتين المتماثلتين مقدرة على كل واحد من ذينك المتعلقين فيلزم وحدة المقدور مع
تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب فقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال
القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على ما سيأتي
في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين بمقدور واحد من قادر واحد بمقدور واحد شخصي فاذا
جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما
وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فلو وقع واحد وتعلق لنا بالاولى وبالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى و
يقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز هل هو ضد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من
شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
احتج الاولون في اثبات كونه عرضا بالتفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كلا منهما يجد
في نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هو الا ثبات في الزمن صفة وجودية
هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع ولابي هاشم ان يحيلها اي التفرقة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها
في الممنوع فان قيل الممنوع انما يأتي منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما
قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يأتي منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج
بخلاف الزمن فانه متغير عن صفة لا صفة قال الامدي في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عما يلزمه من بعض الاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة و
ان فسرت القدرة بصفة تؤثر عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما يجري مجراه جعل العجز عبارة عن عدم تلك الصفة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يجد من نفسه المرتعش عند حركة الارتعاش عما يجده عند حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فقالوا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة
والخلق فان القدرة صالحة للاتيان بالضدين والخلق لا يكون صالحا للاتيان بالضدين بل يكون صالحا لاحدهما فقط
اذ الخلق ملكة للنفس يصدر عنها ما يصدر بلا روية وذكر تضاد الاحكام تقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد
احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما
وذلك لان كون الشيء صالحا للاتيان بالضدين وكونه غير صالح الا لاحدهما صفتان متنافيتان لا يوجدان في ذات
واحدة من جهة واحدة فيصح ان يتقابل القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما
في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين

لازمتان

لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين الذين لا يتعقلان الا
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين انما يستلزم تقابل الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل
واحد مطلقا فاحدهما ملزوم للاخر والتقييد لا امتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاضافية ومنها اللذة والالم
اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما بديهيان كسائر الوجدانيات وقد يفسران
المسمى بالحقيقة فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم هو
كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة و
الغلبة للقوة الغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث
هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من
حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا القيد فايدة هذه الحيثية في تعريف
الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في
اللذة والمنافي في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر
هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان
لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ف
يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان ادراكا بعينه يلتذ به احد ويتألم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير
المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو
كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير
طبيعي فان قيل كيف يليق هذه المناقشة وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي حيث
بانه لعله اوردهما على تقدير الحاجة بها الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه
الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ ما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم
كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني ويستعد ومحض لا تمتنع جوازا ان يكون ذلك احد اسباب اللذة او بالعود
الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عاد
بزوال مانع طبيعة يحصل ادراكها اللذة هو اللذة انا نتنازعه في ما بين احدهما ان اللذة دفع الالم وتابعها

الكيف

انما يمكن ان يحصل بطريق اخص هو رفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما
يعارفه حال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا
ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الرائحة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
عن التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات بغيرها على من لا عناية له بالشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بالادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني ليس لها
الا الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها محصورة فيه حتى يصح قوله انما الخلاص عن الالم لا غيره والموجود
في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم قال
الحكماء الالم يعني الحسي عنده سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق ابعاض
العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف
اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق
لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق في العضو والعفص لفرط التقبيض
المستتبع للتفريق كذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ واورد الامام الرازي عليه بحثا بوجوه منها ان من يقطع
يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا
للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا
وان كان قليلا فيما يبتدئ العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان
الغذاء انما يصير جزء من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان
يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذا المقدم انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق
الحاصل من المغتذي والمتفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد
من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لانه من الامور الموجبة للتفرق
لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فانه يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه وعلى ان التفرق
الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه مفضي مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها
ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فيجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من
ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا بتفرق الاتصال

وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف قوي تاثيره من الجراحة العظيمة ومنها
ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال
بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يضعف به امر في الخارج ويكون
ذلك الامر سببا لهذا الاتصاف موجبا للالم الوجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق
الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار اليه هنا بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف
فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه
بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال
والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك تولم لسعة العقرب ما لم يتم الاثر بل الى ان يحصل لاحدهما
نسبته الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان الحرارة
المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون
حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا شديدا دون المدقوق واما اللمي
فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا
يحصل تاثير الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية
المنافرة في العضو وازالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان
فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت الحمى
اذا استمرت زمانا ضعف الشعور بها اشتد رجاء اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين
كيفية الحاس فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين
كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان الغائص في الحمام يستسخن هواءها ولا يحس بشيء منه فيتاذى به
وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قليلا ساعة واثر فيه هواء الحمام ويستخف
صار كيفية بدنه موافقة لكيفيته هواءه فلا يتاذى به ولا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو ان العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي واما عقلي كان كل من
اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها تؤثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاضه من لذة
الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك

المدرَك والمدرِك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما
ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى
يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا ادرك محبوبه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق في النظر ما كان احسن يكون اللذة برؤيته اكثر
ولما كان القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية و
ادراكها اقوى لانها [illegible] وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اقوى اشرف لانها
مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب لاجرم يكون اللذة
العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم وضمنها اي من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم [illegible]
ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور وفعله
وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما
الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا
ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وربما لا نجعله مجردا
اعتقاد النفع او ظنه بل نفع لنا او لغيرنا ممن نؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
والمركب هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكرنا من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك
الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء
منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء
الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل
يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا لا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله
طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى
يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح
باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح مختص بذلك الطرف فاذا دام الاستواء لا يقع منه ترجيح اصلا وقالوا

ان التساوي

ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في
هذه الصور المفروضة من مرجح يجب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من
الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور
في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا
اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في
اليمين اكثر فالقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه
ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة
او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فظاهر هنا ان النسبة بين كل موجودين منحصرة في هذه الثلثة
واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر [illegible] وفسادا
ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة وهي اي الحلاوة يجتمع مع ضده الذي هو البياض فيلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضده كراهة الضد ارادة ضده ولكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا
لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ما رادة على السوية او مع ترجيح احدهما
بحسب ما يجده من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع ومكروها من وجه حيث
يعتقد فيه ضررا ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع ولا شك انهما بهذا التفسير لا يجوز تعلقهما بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجه ب
نعم لو فسرت باعتقاد النفع او الميل يتبعه لجاز تعلق كل منهما بالامرين وهو معارض بان شرط ارادة الشيء وكراهته
الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويكره من غير شعور بضده فان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا
عن ان يكون نفسها الا ان يقال الاولى انما تصح على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور
به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط فلا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان
ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة ضده المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن
لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده

شيء دائما فنفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد و
عدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر و
الامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة
الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ وستعرفه ودليل هذا المذهب
اشار اليه بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخرى مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة
احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر ولعل المص
حيث عبر المصنف الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة
تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس
في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان يكون لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة فان هذا في الضدين دون المتقابلين بمقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجوده فيه
لكنه انما يندفع عند الاشاعرة دون المعتزلة حيث فسروا الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما مر اشارة
اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الحق اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود
المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف
المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصيان واما ارادتنا
احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب ذلك المراد اتفاقا واما اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا
توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من
متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي الارادة
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده في انفسنا حال الايجاد للفعل
لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل
فلا يتصور ايجابها اياه واستدلوا على ذلك بان العزم على الفعل توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة
التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى حد
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا مفضيا
اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وما يجب ذلك العزم والجزم

لزم ان شرطا من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على
الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوز كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما
الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل لم يتعرضوا له وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى
ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير باعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة
تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى الترك
وقد يتعلقان بذاتهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي
توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل
اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا من الارادة كما قيل لبعض المرضى ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
كذا الكراهة مغايرة للنفرة فانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في
ميل القلب تابعا لمنفعة مثل الى ذلك وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست بمقدورة لنا ولا احتياج في حصولها فينا الى ارادة اخرى
هكذا الى ما لا يتناهى والجمهور لا ينكرون هذا الفرق على تقدير تفسيرها بالصفة المخصصة فان
العلماء بناء على هذا التفسير اختلفوا في تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم بدون ارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل مريدا
لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح و
التخصيص لاحد طرفي المقدور وبهذا اجاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريه فيكره الكراهة فيشرب ولا يشتهيه بل هو ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذ اعلم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء فبينهما عموم وخصوص من وجه
بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفي الذنب المحرم توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام تنفر
عنه بعض الطباع لكيفيات المنافية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهو صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة

بالذات

اي ارادة ان اشتهي

٤

باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا اعتدنا في القيد الاخر للتحقيق على ما هو راى البعض لا للاحتراز وقيل قوة
هي سبب القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتميزه عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع وتفيض منها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما
هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض
عليه قوة الحيوة فانبعث منها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب النافع
ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وسببا للقوة الحس والحركة فيغايرهما بالذات وكذا تغاير
القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة سبب القوة الحس
والحركة فيغايرهما بالذات لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من تغاير
تلك الحيوة مغايرة هذه لما ناسب لو اثبت مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والاستدلال انما التحقيق كما في الميت من غير
حس وحركة في المفلوج ومن غير تغذ في الذابل والعرض ان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل
على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل
واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس
والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل وربما يجوز ان يمنع قوة من بعض اثارها دون بعض فيمتنع
المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر الاربعة
وتطلق الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف
الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين والحيوة عندنا مشروطة باعتدال الايسر
المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما ثبت عندهم
من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط تمنع نفوذه وذهبت جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا
بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع
كون الحيوة مشروطة بالبنية بانا لو اشترطنا بها فاما ان يقوم بالجزء من اجزاء البنية حيوة واحدة فيلزم
قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
بالقيام بالاخر فيلزم الدور ولا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقبل المزاج

ان يقوم

ان يقوم بالبعض فقط لانتساب جهته من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة
واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد ويقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور ولا الترجيح او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بالقيام حيوة بالاخر من غير عكس لتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة
الحقائق لا يقال لو يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية جيب تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول لعدم
اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق
البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصفت بها كالعمى الطاري بعد البصر
لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا وعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم
للملكة وقيل كيفية وجودية يضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله
او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخر عن القتل لا يشعر على الكيفية المضادة
مبنية على ان المراد بالاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به الناتج على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة
لا للموت واستدلوا على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا والاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن يعني
يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احداث البصير ولا اعمى لو اريد باحداث نفس الكيف
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد بل للتنافي في التحديد بل
للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي
غير ماوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في التعريف لانها ساقرة عنده في الوجود حيث يكون
الكيفية والحال لم يحدد بعد ملكة لان الملكة من حيث انها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لم يقع
الخلاف في كون الصحة ملكة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره
الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها
فذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونا من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما مر وانه وعلى هذا يكون في تعريف الشفا ذكر الانسان لا الاحتراز يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ مطلق
الكيفية وما ذكر في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث

لرسوخها

يعد بعضها الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانا
نعرف صحة البدن بصحة الافعال لان الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس احسن من تعريفها بمعنى في نفسه واما من يتبع فيه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم
و... من حيث هو مزاج او الم فهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه
ما اشار اليه الامام هو ان ... الصحة بحيث هي سبب السلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة
ويحدث هيئة هي سبب الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل
العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه ... في انحاء ...
اعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه نفس الكيفية المزاجية التي
بها خرج المزاج عن الاعتدال على ... بحيث يقال الحمى حارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما
اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب ... عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او
شكل او انسداد المجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الكيفية الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها
وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات الاتصاف
بها ان ينفعل ... الانسداد وكانه ... من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي ولا يدخل تحت
مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونها ضدا لها والجواب بعد التسليم كون التضاد
ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عنده هذه
الامور فيقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها موضوعات يطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج
او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات الفرح والحزن والغضب والخوف والهم والغم والخجل وقد تعرض للنفس
كيفيات تابعة لما ... من حصول النافع والضار كالفرح وهي كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن
قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا لاجل ... المؤذي
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل دفعة ... من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج والداخل بحدوث امر يتصور فيه
خير يتوقع وشر ينتظر وهو مركب من رجاء وخوف فيما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته ... المتوقع الى الخارج
والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه
كالمركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط

ثانيا وكذا الحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما ان الغضب ثابت والالم مستقر بصورة المؤذي في الخيال فلا
يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والامكان كالحاصل فلا يشتد
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والامكان كالممتنع فلا اشتياق
اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير
والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح
والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان
اتصاف الجسم بهذه العوارض ليس الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون والشكل من جهة الاول ان اعتبر فيه المعنى
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم
والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات ما هو قسيم منها اعني
ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة
اذ لو اعتبر من تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الاعداد
الحاصلة منها اثنا وثلاثا ورباعا وغيرها الى غير النهاية مع الخلقة ليس بمعتبر وايضا ليس بعيد ... من انواعها
واجيب بانه ليس ... واحد والاجتماع الشكل واللون خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح ...
منها ... واحدا ... في مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث
ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها لا تفتقر الى المادة
في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة
للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها
في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية نوع مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم
واعلم ان كلامهم مشعر بان الخلقة مجموع الشكل واللون والشكل منضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما
وهذا اقرب الى تعليلها ... فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفوا تحديد
الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستقيم يمتنع ان يقبل
اذ لا معنى للخط المستقيم الا كونه ... وحد المستقيم ... انها باطلا ...

نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع تحت الفقه وان الاستقامة والاستدارة والانحناء ما فصول
منوعة واما اللوازم لفصول المنوعة فيستحيل ان والجامع بمقارنات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع
على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانحنائه وانقص من المنحني او مساواته فظهر من هذا ان ما يقال
ان كل قوس فهي اطول من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا
لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه
صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان لجواز زوال كل منهما الى الاخر والثاني انطباق المستدير
على المستقيم جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة الى سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على
سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق مما تدريجي وفي المستقيم دفعي على
انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المؤلفة لبعض
الافاضل في حركة المدحرجة وقد يتوهم بانها الذي اذا اثبت نهايتاه وتحرك لا يتغير وضعه ورد بان قبله نعم
كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرتسم ايضا بانها الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه و
هكذا اقرب الى فهم العامة فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة الخشب او نحوه في امتداد الشعاع وقد
يرتسم بانها الذي يحاذي جميع النقطة المفروضة فيه وكانه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط
المستقيم وكانه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تنتهي
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويفرض وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين
وحركة طرف الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه انما رد بها القياس الغني فهو لا يفيد اليقين
وانا اد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا
ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اذا ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة
خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة
والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير
لان الضدين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان
موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو هي موضوع المحيط الذي هو خط مستدير قيل
الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا المحيط
المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم ومن نقطة من طرفيها الى الاخر ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح

واستواءه

واستواءه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد المقابل في حصاد انه التعاقب المشروطين عند
التعاقب المشروطين عليه لا بد من الموضوع ولا لا زمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على
موضوع واحد واما انه لم لم يكن عارضاهما الاستقامة والاستدارة متضادين فرد بان عدم تضاد المعروضين
لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجسم عليهما مع تحقق التضاد بين
السواد والبياض اقول لعل مراده ما ذكرنا فالحال ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا يضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان
المستقيم الواحد بالشخص ضدا لاغير متناهية من المستديرات المذكورة وذلك باطل لان ضد الواحد واحد كما
في بحث التضاد وايضا كل قوس يعرض عندنا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاول فيكون
هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة
الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون من حيث طبيعتها المشتركة بينها في الغاية المستقيمة ومضادة
لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات
المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها والمستقيم في
الموضوع فلا يكون ضدا له ولا ايضا المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون
طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير الواحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي
يوترها المستقيم الخط المذكور من المحيطة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي
المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي اولى بالمضادة من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة
احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر لما تفصيل الشكل
بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا اشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من
اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة
اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا
والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه
الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانها ان اخذ المضافين المشهورين من الاخر من حيث انه
مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الى الاخر ايضا كما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان
اخذ احدهما لا من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من حيث هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب
ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب واما المضاف الحقيقي فلا بد فيه من تصور انعكاس اذ لا يقال ابوة

ابوة المبنوة ثم الانعكاس ومنها لا ينتقل الى المتباين من الجنسين كالتعظيم والتصغير وقد يتغير اسما من هما دون الحروف في
الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وعلى اختلاف فيه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم ومنها ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر
ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين
المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون
الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم
والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما وعروضهما
ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وبما معا فيه والتكافؤ بين المتضايفين
الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما عروضهما لذا اخذ حدهما
فقد ينفكان كالمالك والمملوك الاب والابن والتقدم والمتأخر وليس كلاسما في ذات المعروض بعده ويعرض
الاضافة للموجودات جميعا للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسي والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسخنا وثبوتها ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج وواقعها العقل
واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت
في محل وحلولها في المحل اضافة بينهما وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فتنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بنفسها اشارة الى الجواب عن اعتراض ربما يورد على هذا الدليل ويقال ان
ذلك مثلا يحتاج في كونه متضايفا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونه مضافة الى اضافة
اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان الشيء ليس من جهة الحيثية بل من
حيث ان الابوة لاحالة لاحالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا وبه لا يتصل الكلام من غير
الابوة مغاير للمحمول حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل المبنوة
منهم ورآه كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل … على … قيل في نحو
الوجود ولا نسلم … حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون غير ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في محل نفسه
متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله وتقدم وجودها عليه
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها
وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف

وجودها

وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال الآن ان الاتصاف من قبيل النسب المطلقة
لا من قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
ليس بشيء اذ لا اتصاف في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن
واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
لزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا
ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني
لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان
الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات بحيث تكثر الموجودات
واعترض عليه بان بطلان التالي انما يبتنى على برهان التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات العارضة
له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل يتوقف على انه تعالى ليس له صفات
موجودة غير متناهية كان ذلك لا الا بينها وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى
بالحوادث لان له تعالى مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما يحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بان يوجد افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها
موجودا دون بعض يحقق كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضافا حقيقيا احد مشتمل
مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي
الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق بها مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر فيتعرض لها الاختلاف والاتفاق فان احد المتضايفين الحقيقيين ان كان صفة مخالفة لصفة
الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المتضايفين المشهورين بما عرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل
في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف
المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او
لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك
جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية
من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا ينتقل الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا

لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان
الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض
الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون
بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله
وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالا
جتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون
قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة
لجواز ان يتقدم التحرك في آن متعلق الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في
حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة قلنا [illegible] ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس
الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الاستاذ وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول فيه وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ولما كان قد يعتبر حصول الجوهر
في الحيز الذي يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز
آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة
كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق موجودا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا
سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون بالاتفاق والبعض [illegible] ابي علي السكون [illegible] فتغير وجه الحصر بانه ان كان الحصول الاول
في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض [illegible] بانا لا نسلم تماثل
الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم اتحاد صفتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وقد [illegible] مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو
ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز
واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما
لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة هذا تعريف الفلاسفة وعرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج اي

يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه [illegible] الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا باعتبارها [illegible] وقال بعض
الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا ضروريات اولية لاعانة الحس عليها
واما الآن والزمان فمما يتوقف عليه هذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه
الامور الاولية التصور ثم يحصل بالحركة معرفة للآن والزمان الذين هما سببا هذه الامور في الوجود دون التصور
الامام الرازي [illegible] المراد بالكمال هنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام
بالقياس اليها وهذه الحيثية لا تنتفي عن القوة بل [illegible] وقد يعتبر في مفهوم الكمال
كونه [illegible] بما يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر هاهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة لصاحبها ولا يخفى ان الحركة امر
يمكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الحصول في المكان فان الجسم اذا كان في
مكان مثلا وهو يمكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الحصول فهو كمال اول والحصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات
من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه
ومن شانها ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل ولا التوجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب
حاصلا بالقوة فهي كمال للجسم بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر
الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي باعتبارها كان
بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل
مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف سبيل على
تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا المبحث يعني الحركة بعينه
[illegible] العقل [illegible] وتمييز المعنى المسمى بالحركة [illegible] كانت او غيرها
فلا يبعد ان يكون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة فاقول [illegible] لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور
الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد [illegible] يحصل
به تصوره بالوجه الخفي [illegible] ليس اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنه اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي [illegible]
ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك
كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا

بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة
في اثناء مسافة الحركة وبهذا يتبين معنى الحركة السابقة عليه بلا شبهة فان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة
كالاول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم بل قطعا بحصول الجسم في مكان بعد اخر فهذا التعريف على راى المتكلمين و
تقييد الحصول بالمكان مبني على الظهور لا يشترط ان الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول
الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في
الان الثاني لا في الان الاول وجه ها هنا امر ذكر ان لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها
يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى فلا يكون في حيز في آنين بل يكون في كل آن في حيز اخر ويسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الان
الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في
ذلك الان مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس
ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة
الى آخرها لكنها تختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك
الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع
وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبته
الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة
والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها
الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا
وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة لا يوجد في زمان يحيط آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله
الى المنتهى فان قبل الحركة لا يتصف بها وبعد الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده
وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى انها قبل آن الوصول الى
المنتهى لانه حد ونهاية فان قيل الحركة الموجودة لكم غير عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج
فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا
الحصول الان لم يوجد ولم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل
بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانهما وان لم يتصل بعضها ببعض كان بين كل اثنين منها زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا

متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو باطل لانا فرضنا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاذا وحدت هذه الامور وجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل
لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين
واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن تفرض فيه في حد
آخر لا يوجب تعدد ذاته فان هذا التشخص بل في عوارضه واحوالها فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى
الحدود والمسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان
لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي يفرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة
في المسافة امور اعتبارية منتزعة اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض
في مسافتها يفرض لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد آخر سابقا او لاحقا
فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة
مشهورة في ذكر على الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد
فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك
الايون الاينية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في حركة الكيفية والكمية و
الوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين
المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكان حدود
المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان
ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين في خط يمكن ان
يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة والكون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف
كيفية واحدة غير قارة فمتى كان ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضنا فلا يمكن ان يفرض في تلك
الكيفيات غير القارة كيفيات متصلات بل كل كيفيتين مفروضتين فيهما يمكن ان يفرض بينهما كيفيات
اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات فقول القول بان المتحرك في الالوان ينتقل من ضد النوع لون واحد من
اول الحركة الى منتهاها باطل بالضرورة ومن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع ان
يكون شيء منها موجودا في الحال ولا يكون والثاني باطلا لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا

فی الکیف

وكذا الاول لان الموجود في الماضي

في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال الآن كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للمتحرك
غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها
وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة
بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو
ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي
والمستقبل والثاني القطعة من الزمان الكائنة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها
بحسب اختلاف الافعال التي نسبت الى الحال ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قولنا الموجود في
الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بمعنى
الثاني وقوله فلا يكون الحركة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد
المقدمتين في محل المنع على اي حال قال يتوقف اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ و
ثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا
يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين
لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد
لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما توقف الحركة على تلك الامور لانه لا بد في تحقق
الحركة منها على ما مر جوابه والافتقار الى الزمان لما كان معتبرا في الحركة على ما مر كان توقفها على وجود الحركة كيف يتوقف
هو عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متحققا في الوجود بعد الحركة كالبياض في حركة البيض فلا يتصور توقف
الحركة عليه قلنا ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها
من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير
قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة وما يجري مجريها واما
استلزام الحركة المبدأ والمنتهى فانا نحصر الحركة الحادثة المنقضية بالفعل واما الحركة الابدية المستمرة التي لا
ابتداء لها كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل واذا فرض فيها قطع
دورات مخصوصة يعرض لها مبدأ او منتهى فلا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود
له بالفعل ولا يلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بعرض
انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل ان الحركة لما كانت كمالا اولا كانت لها خروج من حالة يكون الحركة

منه عليها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه فمردود بان الكمال الاول يجب ان يكون مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها
لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى فمردود ايضا بجواز ان يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا
يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا بمعنى ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها
فان الحركة منها تنتهي بعينها حركة اليها وقد يتضادان اذا تباعدا بمعنى انه قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله واما اعتبارا
متقابلان احدهما بالنظر الى ما يتقابلا لان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي
المبدأ والمنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر والاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما
الاول على سبيل التضايف فان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما
ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضايفان او متضادان
لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يتقابلا لان له فان المبدأ والمنتهى انما يتقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان
اتحد المعلول نعم لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فاطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل بل في ذاته للحركة المتصف
حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بمثابة المتحركين تبعا وبالعرض و
للعرض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات القابلة اياها فهي متصفة
بمثابة المتحركين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له الحركة حقيقة هو الشيء الذي عرض
له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء
الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو اي المستمر لما انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك
امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود
الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا للنفس كافيا وحده في هذا التحريك لا ان لا يجوز ان يكون

هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملايمة وفقد اجزائها للحركة بسبب القرب والبعد من تلك
الحالة الملايمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجميع مع كونها مستمرة وايضا فقد تبين ان الحركة
الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانما
لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة
عوارض متعاقبة لها لا يتبدل بها اشخاصها عند دانتهيها فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لهذه الحركة
المستمرة قال الكاتبي فرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء
الجسم الحركة زوال حالة ملايمة او شرطا اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل هو مع زوال تلك الحالة فلا يقدح ذلك في
الغرض لكن لا يتم بهذه الدلالة من ان في الاجسام من هو بحيز طبيعي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك
بعينه للزم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله وهو والثاني باطل لانا نشاهد بعض الاجسام
ساكنا ابدا وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت
الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة
واحدة هي الجسمية المطلقة المحركة فيها ويجوز ان يكون هناك حقايق مختلفة مشاركة في كونها
جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة تغيره دون بعض اخرى على تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون
اقتضاها الحركة بشرط لا يعم ولا يدوم ولا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة في جميع
الاوقات ولما كان هنا مظنة سوال وهو ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام والدليل
مبني فقضاها على الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة لجميع الاجسام الى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون
الجسم المتحرك ايضا محركا كمقتضيا للحركة ولا يلزم شي مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله
بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا
بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها التحصيل فيه فلا يكون لنا نما تقتضي الجزء
الاول حتى يفنى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ويحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الثاني
ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي
يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب مما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل
الدليلين كما استقصا في الجواب عنهما والمنسوب اليه ما ربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع
والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيانه بذلك بقوله فان بسيط الجوهر يوجد دفعة و
مركبها انما يتقدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تتقدم دفعة ولا يتصور حركة في مقولتي الفعل
والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسيط الجوهر اما ان يوجد دفعة

دفعة لاشتداد وهما وبيان ذلك انا اذا وجدنا حركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من انواع تلك المقولة
الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان تحرك
حال الى فجوهر اخر امر مقصود وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر بالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شي منها في زمان والا لما وقعت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في ان فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
وكل منهما في ان زمان لا يكون شي منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او
مادية ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف فانه من المقولات
اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة
مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه
ان لم يلزم منها ذلك المحال لكنه لزم محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له
في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات فيرجع ما
بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات انية لا يوجد شي منها في الازمنة الواقعة بين تلك الانات
فان بحيث مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء ثم نارا كذلك
ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فالحل هنا لا يكون حركة
لانتفاء لازم الحركة فيها ولا مخلص الا بان يقال المتحرك لا يتحقق فيما بين المبدأ والمنتهى الا حد مستمر لكنه متغير
مستمر يمكن ان يفرض الجسم بحسب استمراره وتغيره مستمر استقراره الوانا غير متناهية كل احد منها يفرض في ان
فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية اخرى واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في ان فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين و
الكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالفرض دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد
متناه كما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف على حد كذلك اذا
فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينية او كيفيات لا تقف
على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه تشخصه لا بد ان يكون
هذا الشي محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان الانات الشخصية العرفية انما
يتوقف محلها بمطلق الصورة لا على صورة شخصية في ان ان يتبدل عليها الصورة الحال فيها على نحو يتصل

الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركا في الجوهر كما يتحرك في الكيف والاين والفرق بينهما هو ان موضوع
الكيف يجوز ان تخلو عن هذه الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها
عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها
فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم ورد ايضا
بان الهيولى لا تتحصل نوعا معينة بالفعل الا بان تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل
لم يعقل تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اى
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالفعل لا يقال انما وجب تحصلها
بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع
الحركة في الصورة علينا لانا نقول يعدم مع احدى تلك الصور ونوع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس
لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حال الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب
كما يرى مبني على ان الهيولى ليست من الاشياء بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم
من انها في حد ذاتها تعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما
كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال ايضا وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية
ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما
ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحدها او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة
ايضا وما ذكره من انها ينعدم بانعدام جزء منها فتنافيه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يبقى ذلك
المركب عند محله متدرجا حتى يحصل مركب اخر وانعدام ما تكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها وقد علم
بين امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا كما لو شوهد حاله
واضمحلت عند تغير الموضوع او تغير جميع بعض معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وفي هي
فان كانت الاضافة فيها عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة
من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني
الاشدية المذكورة الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي
وهو السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار [illegible] اعظم مقدارا منه او كان على اشرف
اوضاعه ثم تحرك في الوضع الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى

ذات محصلة

نه عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية لا يتم [illegible]

نقدي

تقدمها وبعدها في الحركة تدرجا مثلما كالا يبقى بعد بقاء هذه الاضافات بل ابعادها مع تغيرها مستقيما في نفسها
لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره من هذه الاضافات مع بقاء نسبة جاء منهما والى ما فوقه من اضافة وغيرها
في انفسها بلا تغير في معروضها لا استقلال بالمفهومية وكذا متى طبيعته غير مستقلة بالمفهومية بل هي تابعة لمعروضه
كما ذكرنا في المضاف اعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء واجيب بان الفرق هو عدم استقلال
المضاف في معنى المفهومية مجردا كونها نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل بحسب كونها تابعا بين
لمعروضها في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها الحركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى التوسع او الضيق
فلا شك انها يتغير فيه احاطتها بالقامة كما في الاين والا نمنع انها يتعمم وان يتعصر فقال الشيخ ثبت بعضهم
فيها حركة والحق بطلانه فان انتقال من السخونة الى البرودة مثلا لا يكون مسخنة باقيا والا لزم التوجه الى الضد
حال انه [illegible] البرودة والسخونة بوجهه الى السخونة ومتى امتنع الجمع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى الضدين واذا لم يكن السخونة باقيا فالبرودة لا توجد الا بعد [illegible] سخونة فيهما زمان فيكون
كما بين كل حركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة في السخونة الى البرودة على الاستمرار وكذا الحال في
التسخين والتبريد [illegible] هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة من اين ان السخونة والبرودة فقط بل بطلان انتقال
احدهما الى الاخر مع انه منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة مثلا بالتدريج ان انتقل من سخونة
الى برودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن سخونته باقية فالبرودة لا يكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحال ان التسخين في زمان والتبرد في زمان اخر ليس بينهما
زمان سكون بل يتصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيما يقع الحركة في غيرها الا انها ايضا ان
تبيان لا الانتقالات في الثبات التغير فالحركة فيها انما بعد الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الاله
واما في القابل وذلك لان الارادية قد يتبدل يسيرا يسيرا والطبيعة قد يعرض لها ما يخرجها الا انه قد يشكل هذا في جميع هذه الصور
يتبدل الحال اولا واما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يحصل التبدل في الفاعلية كذلك
واما في القابل فبان يتغير قبوله او استعداده وتمام التبدل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتبعا الحركة في الفاعلية
ولا يجوز ان التبدل في التأثر يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا فوق الكم باعتبار بين الدخول
الماء القارورة الكثير يتعلق بتصرف الاشياء عند الغليان وحركة الاجزاء بالمقتضى في جميع الاقطار على التناسب
اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع مبتدئا بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل و
التكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار جسم من غير ان ينضم اليه جزء او هو ما يطلق التخلخل

[illegible] والتكاثف [illegible]

على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش و التكاثف
على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه و
هذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف و
اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها
وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار
الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لان اعتمادهم في قابلية المحل
يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من جواز ان يتفق حصولها من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا
متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام
من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على راي من جعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء
كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الجسم الى المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا
كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فاذا اتصف كل منهما بمقدار الآخر بالبرهان مانع وانتقال الجزء
الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ثم لا يتوقف ذلك على ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون
على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة بمقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم
من مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى
ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع
في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل انما الا ان المقتضي للمقدار المخصوص هي
الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل جسم مقدارا غير ما اقتضاه جزؤه الا ان يقال يكفي
انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة
اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة ما اليها فاذا لم ينضم اليها صورة ولم يتحصل
بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى امكان اثبات التخلخل والتكاثف
لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان واعلم وكر من اوله وقوعهما دليلين الاول ان القارورة
الضيقة الراس تكب على الماء فلا تدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يدخل
هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرصاصات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ
جلابا او الورد وما ذلك الا لان الدخول الخلا حدث فيها بان خرج بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض

الخارج خاليا لاستحالته على ما بينتم لان القدر الخارج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكثر حجمه بحيث
يستقل بمكان ذلك الخارج ايضا ثم وجد في ذلك الهواء المتخلخل الميل الى التكاثف الذي في المادة ركما انها قصرت بما الطبيعة
مقداره الذي كان له فجذب الماء فيحصل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا طليت بالاوصلة وسد
راسها واغليت فعند الغليان تنشق الانية وما ذلك الا لان الغليان تفيده تخلخلا في الماء وازديادا
في حجمه بحيث لا تسعه الانية فتتصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه
الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه بل انفصال ولم يزد بلا انضمام واما النمو فهو
ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم
والذبول عكس النمو وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بنسبة ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية قال الامام الشهيد ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باقي كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد
في اينه او وضعه او كيفه لكن ليس في ذلك حركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية يزداد مقدارها
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وينتقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام
واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد
عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من
صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه
وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على
واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع اجزاء آخر تنضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل
الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا
اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب
لان مجموع الزائدة والاصلية وحدها سواء اتصل على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصل
كذلك كذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم وكيف لكن الحق ان النمو والسمن
وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي

من سن النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل التشخص بانتقاص ما ينتقص منه فان زيدا الطفل هو بعينه
زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو
زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشر ما كانت في حال الشباب اذ لا دخل للعظم والصغر لبيان التشخصات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز المكذب بالحس وهذا
اشارة الى اثبات الحركة في الكيف من غير احالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء الحار يصير باردا
بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد
تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني
بل قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم من
الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة ولذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة
في آنات بينها ازمنة صغيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يظنها على انها متواصلة فلا يكون
هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي
الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال لهما في مباحث المزاج والمصنف اشار هنا الى ابطال
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان
يجب ان يحس بحرارتها عند ادخال اليد فيها ويدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي
الاين والوضع ... وقوع الحركة في مقولتين الاين والوضع فاما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة ... كل الاجسام
واما في الوضع فلان الفلك متحركة فلا تخرج بجملتها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهي
الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج
عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك الاجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له مكانا بناء على ان المكان هو السطح الباطن من
الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه
مقتض للاختلاف وتضاد الا اذا كان التضاد ولا يدخل المتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد
يكون في الماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض فقد يكون
بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فينبغي هذا البحث الى بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة قد تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه ...
الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف باختلافها ماهية

انقلاب بعض اليه وكما الجسم الزائد في مقداره ... لانه ... ينقص ... احد ... ٣

الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها النوعية وعلى ذلك فاذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا
اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لا يختلف الحركة لان تنوع الموضوعات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والصفات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف في القسر والطبع والارادة في
فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا تختلف فيها اختلاف
الهيئة ولو فرض لا اختلاف في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق الزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا
لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض
الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم القتمة مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم
البياض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة وعلى الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
معا على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه
مقتض للاختلاف وقد اراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني
ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة منها نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه
الامور الثلثة منها نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة منها نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته في هذا
الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة
الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا افتقار في ان وحدة ما
الى وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى لوحدة الموضوع والزمان وما
فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل اراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة
التي وقعت الحركة فيها وبالفاعل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة تجب بالوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة
لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لا يستلزم وحدة المسافة لجواز ان يكون زيد في زمان
يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون فيما اتحاد جنس الحركة واما عند اختلافه فيجوز ان ينتقل في زمان معين
من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية مع اتحاد جنس الحركة ابن الامتيع على الاطلاق لجواز
النمو والتخلخل والتسخن والتبرد في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية

بالكيفية

فان المتحرك لما فقد تحرك بحركة اخرى قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة الاتصال
ولا امتياز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيما بعد بها بتوهم من استناد بعضها الى محرك آخر ولا تجزيهما بالفعل ولا
مفصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها انعرض لها انقسامات وهمية
بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن
له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره بعينه اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين
على اثر واحد شخصي وان كان غيره تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران
وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع منها الحركة جزئي مغايرة
للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص وتعتقب تحريكين اقول قد عرفت ان الحركة بمعنى الكون
في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما
اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع
الحركة التي بعضها مستند الى محرك وبعضها الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد
في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما فيكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد
من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يجعل هذا النظر بان يجعل
واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدا الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركة
هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما فذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له
في التشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالنوع استنادا على سبيل البدل
ونحن بينا في حواشينا انه يجوز توارده على سبيل التعاقب ايضا فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما التضاد للحركة
فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد وشبه الماء والنار على العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة الجسم من العلو الى السفل
وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس ومن الوضع الى وضع آخر بضد ما له
وبالعكس ولا لتضاد المحرك لانه قد يتماثل مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة والهابطة للتنازل بالقوة القسرية والطبيعية
المتضادتين وقد يتضاد مع اتحاد الحركة كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة وبالقسر ولا لتضاد الزمان
لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما
يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا السود والبيض مع اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة

يحقق هذا المعلول بتحقق كل واحدة من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة تعدد ما يدل على علية كل واحد بدل
على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد
المتحرك لان حركة الجوهر الى فوق والى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة مع الصادر بين عن قاسر واحد
فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما فيه وما منه وما اليه والحق الاخير اشار بقوله وتضاد الاولين التضاد الى
المبدا والمنتهى يتحقق بتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو
الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئها ومنتهاها من التضاد العارض فكون
احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل فقد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض يتعلق بما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا
مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض حالا اذا كان بخصوصه يوجب ذلك يحصل في الصعود ب
على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد فيه هنا فقد صدق تضاد الطرفين هنا لصعود بين الحركتين لانهما
اعني الصاعدة والهابطة ما ان وجدتا بان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جسم واحد واعلم ان الامام
قد اعترض في تضاد الحركة لتضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدئية والنهائية وذكر ان المتعلق الذاتي للحركة
لما كان نفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن الحركة متعلق
بهما وجب تضاد الاطراف لتضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني وصف المبدئية
والنهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف
القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان
ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا التضاد بينهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في
ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى
مع الرجوع منها الى الاولى وقد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة بل يلزم ايضا
التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين
المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين قلنا اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين
المتضادين فالوا لا يتحقق غاية الخلاف بين المستقيم والمستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث
الكيفيات المحسوسة بالكره وجوه فلعلهم كما بيناه عليه فليرجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات
الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط منه الى المركز اذ فيما سواه ذلك لا يتحقق ما اعتبر ذلك

في التضاد من غاية الخلاف والتباعد ثم موصوفان بانهما حركتان الى جهة العلو والسفل بالقسر والطبع متضادان فعلمنا
تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر
حال الجهة وجهتا العلو والسفل وهما المركز والمحيط متضادان من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد
اما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما في الذات وكذلك
بل يعرض له الكمية بسبب انطباقها على الزمان والمسافة التي هما كم بالذات فيجب انقسامها بما يعرض لها
الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق
ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون منطبقا عليه كما بالعرض فهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه
الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك من حيث انه
محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك
حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان الكل زمانا من الصعيد على ما هو رأى افلاطون وشيعته لكن التغير الذي يسمى
المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي
هو كمية امتدادها الوهمي الذي بانه من اجزاء الزمنية بحيث يحصل لها اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة والزمان ويعرض لها كيفية بشدة فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية
لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان
الاسم بالاطلاق للاين فعرض للحركة كيفية بشدة تسمى سرعة وتضعف فتسمى بطؤا ويعبر عن السرعة بانها
كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او الاكثر في الزمان المساوي او الاطول وعن البطؤ بانها
كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا
تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء
من الفصول يقبلهما [illegible] كل من السرعة والبطؤ وبطيئة لاختلافها من السرعة [illegible] بل لكل حركة [illegible] من السرعة بالنسبة
الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع [illegible] الاشد [illegible] هو الثاني لان الحركة لا يكون [illegible]
الزمان ومسافة [illegible] في احد المقولات الاربع وكل منها ينقسم الى غير النهاية وكل حركة تفرض [illegible] بالنسبة الى ما يقطع
المسافة سريعة [illegible] بان انقسام الزمان والمسافة [illegible] لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان [illegible] يجب
[illegible] الزمان سريعة [illegible] تلك المسافة [illegible] لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة
الى ما يقطع [illegible] الزمان نصف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب
البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس [illegible] بالطافرة ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ
تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك [illegible] مذهب الفلاسفة وقال [illegible] سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس

بالحركة الضعيفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والثاني يعني بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين
الحركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل
حركة فلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت بالف الف فرسخ فوجب ان يكون السكنات
المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة [illegible] في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في
الغاية ولا نحس شيئا فيه من تلك السكنات وقالت الحكما سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية
اما الداخلية كثقل الجسم فانه يحصل بسبب البطؤ للحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح ان يكون سبب البطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سبب البطؤ الحركة القسرية والا
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤ [illegible] الارادة كما في [illegible] تحريك الحديد برفق ولا انفصال
لذوات الزوايا والانعطاف لعدم الزمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والشيخ الى ان المتحرك
الى النهاية حركة يكون لها رجوع من الصعود الذي كان [illegible] سواء كان ذلك الرجوع الى الصعود الاول او غيره
عنها بالحركة ذات الانعطاف والصعود الى غيره [illegible]
عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللهما سكون قبل الرجوع [illegible]
الى سكون وذلك لانه [illegible] الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية [illegible] ينقطع [illegible]
على جهتها وينعطف الى جهة اخرى [illegible]
كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما [illegible] في شانه [illegible] فقال الحكما
الوصول الى المنتهى [illegible] المسافة [illegible]
[illegible]
[illegible] الوصول [illegible] العلة الموجبة يجب [illegible]
[illegible] الوصول [illegible] زمانيا [illegible] الوصول
[illegible] الوصول [illegible] الوصول الامتناع
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] علة [illegible]
[illegible] الزوال [illegible] الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى [illegible] الوصول [illegible] الحركة [illegible] المعلول
[illegible] الميل الذي هو علة الوصول [illegible] الحركة [illegible]

الحجة على وجه يندفع عنه وجوه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آنيا وكذا اللاوصول كما تبينا
انفا فبين الانين زمان سكون لما ذكرنا انفا والجواب المنقوض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام متفوتة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار
الوصول الى الحدود والنقط في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل بانه لا نسلم ان الان الوصول
الذي هو ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون ذلك الزمان والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا
ممنوع فان الانطباق والموازات والمحاذات والتماس والوصول وامثالها انيات لانها لا تحصل الا بانتهاء الحركة
مع ان زوال كل منها زماني اذ لا تحصل الا بابتداء الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك
انه ينطبق عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة فيما لا تحصل
الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الحكماء لا شك ان اعتماد المجلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب
الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجلب في الجو ويضعف بمصاكة الهواء المخروق شيئا فشيئا حتى يصل الى الضعف بان
يغلب اللازم المجلب عن الحجر لا شك انه يغلب على المجلب فلا يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينتقل الغلبة
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يكن ساكنا لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا
والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فيمكن في ان الوصول لا في زمان بين الى الوصول والرجوع ليكون
الجسم ساكنا على ما هو المدعى على انه منقوض بتخلل الحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المتكلمون
تخلل السكون بين المستقيمين فكل من الفريقين ابعد في انكاره طريق فقال الحكماء انه يجب وجوب
السكون بينهما فانا لو فرضنا انه صعد الخردلة وهبط الجبل ولاقيا في الجو بحيث تماس سطحهما
فلا شك ان الخردلة راجعة وح يجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة
وذلك يوجب وقوف الجبل بها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ظاهر البطلان اذ كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة
المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول فتلك فرض محال لا يجوز
استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا موجب لسوى الحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين هو الموجب للسكون والسكون
حفظ النسبة بين الحركتين ... الا ان حفظ النوع ... السكون بين الحركة فيقع في العشر الا
الاربع وما في الحجة ... حفظ الحاصل ... الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستمرا في الكل

الواحد

الواحد واما الثلثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من
غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر
فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان المقولات الثلث قد يكون من صنف الى
صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب الابقاء ان السكون هو الاستقرار الذي ما
من شانه ان يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وتقييد عما
من شانه خرج عدم حركة الاعراض المفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة
عنه فهو مضاد لهما تضادا مشهورا والى هذا المعنى اشار بقوله ونقابل الحركتين وتتضاد بتضاد
ما فيه السكون فلا يعرض التضاد كما يعرض الحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان التضاد بين كل
يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد
به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان
لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن السكون طبيعي وقسري وارادي السكون اعني حصول الجوهر في الحيز المعين
الجسم الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه ان كان
خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان يقارن القصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة
انما يحصل مقارنا لامر طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات فلا طبيعية وقائمة قار الذات وغير الثابت لا يكون
مقتضى الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه اي ليرد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي لامتناع عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فا
لطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي هو حصول الماء في مكانه بالحركة فاذا حصل كان في مكانه الطبيعي لم يبق الحركة
فتقف لعدم الحركة بعد رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه
فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند
حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب الى حالة طبيعية
ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند
الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة
المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة مستقيمة واحدة لان
الهرب عنها الحركة غير الحركة التي بها طلب الوصول اليها بالطبع وقربتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة

للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة
للضعف فلا يزال تضعف بتفاوت مصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تضمحل فيبقى الى الطبيعة و
يعود الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وعروض البساطة وضعف الميل الى تركب الحركة خاصة اي
لا يقع في السكون تركيب كالحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا
لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تركه اذ التوجه الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فقط
انما ليست من التركيب في شيء انما الوصف حصل بنوع اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي
تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن
يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا
لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد
يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بالطبع وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض
ايضا ان قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين
مختلفتين اقول الدعوى ودليلها باطلان كلاهما اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما
في الحجر المرمي اذا رمي الى جهة غير جهة مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والطبيعية
فيميل الى جهة غير الذي رمي اليه بل الى جهة اسفل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي
الى جهة وهو يطير الى جهة اخرى فانه يحدث منه حركة مركبة بين السمتين اعني سمت ما رمي اليه وسمت ما يطير
اليه واما الدليل فلانه امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين بحركة ذاتية مم والسند الاشتداد كما قررنا

ولا يعقل الحيز ولا قرب ولا بعد بانتفاء الحد ر اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو متعلق بمعنى ماهية الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لوجود معنى اخر يعلل به الحركة
والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وسموا طائفة ذلك المعنى المذكور بالكائنية
واشار المصنف قدس سره الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الحيز اي الحصول في الحيز ولا القرب والبعد اي الحركة والسكون
بانتفاء الحد ر وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز
فلو علل الحصول في الحيز والقرب والبعد لزم الدور الخامس منها نسبة الى الزمان وطرفيه اي الان وسمي
المقولة متى وهو نسبة الشيء الى الزمان او طرفه وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في

طرف

طرف الزمان ولا يقع في الزمان وقيل معنى ثم متى كالاين حقيقي هو كون الشيء في زمان لا يفضل
عليه كالكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا وشهر كذا الا ان
الحقيقي من انه لا يجوز فيه الاشتراك بان يحصل اشياء كثيرة بالكون في الزمان المعين بخلاف الاين الحقيقي
وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى مبحث الزمان فقال والزمان مقدار الحركة من حيث
التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة لجميعها انما تنقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة فيما
فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصية لجميعها من جهة ما يحاذي المسافة فللحركة مقدار ينقسم الى
المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر
العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه
المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في بحث التقدم وانما يعرض الحقيقة بالذات للمتغيرات وبالعرض
لمعروضها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات
كالاجسام بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض لها متى الا باعتبار صفات متغيرة لها كالاجسام فانها بواسطة
عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجوده عروضها له لعدم الحيلة اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات
ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان
لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور والطرف كالنقطة يعني الان للمعروض كالنقطة يعني كما ان
النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان
والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لامكن تقسيمها الى الاربعة تنصيفها لان التنصيف
تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان
الان جزء من الزمان لان عدم الان ما ان يكون دفعي والاول باطل والا لكان الان الذي بعده زمانيا لان الان يعده
شيئا فشيئا يكون لما سبق دفعا فيكون زمانيا الى منقسما يكون زمانيا لا انا والثاني يقتضي ان يكون
ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا
معدوما وهو مح وتتالي الانات فيلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب انه هنا قسمان الثاني انه
ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في
الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان ككون المتحرك في حد
معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في الان ولا يوجد في زمان قطعا وحصول

وانما عرض للبساطة والتركيب صح

مقدم على المتغيرات صح

فالان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلاهما من المقولات الحق و
دفع الانا اجدهما المستمر في زمان بعد ذلك الان دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى
الانطباق على الشيء على وجه يوجد في كل آن تفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا
يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن تفرض
من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
هو ثانيا والوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فمنع الان في الزمان
الذي بعينه لا بمعنى الانطباق فلم يلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان
الا ويكون موجودا فيه فالانطباق فلذلك الزمان وحصوله في جميع ذلك الزمان ولا يحتاج فيه قبل الكلام
في حدوث عدم الان وهو آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد احدهما واما بهما
فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان
ايضا موجودا في آن آخر ويتسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الان في آن حتى يتصل آن عدم بان
وجوده فلو سلم فلا نسلم ان عدم الان آني فتعلم لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له امتداد
قطعا قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا الوجود والنزاع
فيه والسند جار ايضا وحدوث العالم يستلزم حدوثه بمعنى اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض
للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض
ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عنه خارجا عنه او داخلا فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
فيما بين اجزائه بحيث يكون الرأس فوقه ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس صنفا آخر وفيه تضاد فان
القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء
قد يكون اشد انتصابا او انحنا من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي
الملك الحجبة الفا هيئة حاصلة بسبب نسبة الا ملاصق يحيط بما هي حاطته بيا وينتقل بانتقاله فلم يرد النسبة
هناء المقصد لي ما ترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى
قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والمقولتان تمامهما والا لزم التسلسل يعني ان الثامن من
المقولات التسع ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال التي للمسخن ما دام يسخن والتاسع
ان ينفعل وهو تاثر الشيء من غيره كذلك كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين

لا ينحصر الان في م

فالان آن يوجد آخر حسب ولا آن فلان
موجود فيه الان لكان ذلك الان آخر الزمان

اشارة

منهم المصنف رحمه الله الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى
مؤثر ويحصل هناك تاثير او تاثر آخر ان ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير بايجاد
حتى الابداعي الذي لا يستقر له زمان من قبيل ان يفعل ويكون تاثره حصول اجتماع الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل
اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
هو ان ينفعل قال الشيخ انا وشرط لفظة ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما يدلان
للحاصل بعد انقطاع الحركة وانا المتوقعة ما كان متوجها الى غاية من وضعا وكيف او غيرها فذلك غير مستقر من حيث
هو كذلك ولفظة ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك تمت مباحث الاعراض والان حان

ان نشرع في الالهيات حامدا لله تعالى

ومصليا على رسوله صلى الله عليه وآله

تم يوم الاحد تاريخ شهر

في ...

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب

الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره فيه بالايجاب في الاول اثبات لما ثبت من قبل ان العالم حادث فاسبق الثاني بيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على رأي المليين وسائر المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى انما اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد بالعالم جميع ما سوى الله تعالى فلو لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عندنا وجود المجردات فلو ثبت حدوث العالم لكن لم يثبت عندنا وجود المجردات لم يثبت عدمها ايضا كما قال في صدد الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا قديما ولا يجب قدمه بان قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار فلما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يثبت الواجب بنفسه هو الله الخالق بنفسه وتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء هي صحة الفعل والترك له لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه لا يخلو عن احدهما لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها هذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويرجح الفعل وان يترك بان

يريد الترك او لا يريد الفعل ويرجح الترك فقولنا انه يجب شرائط التأثير يجب صدور الاثر اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى جميع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة فقلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فقلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجامعه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا لتعلق وجود الشيء لكان قادرا لتعلق عدمه لان نسبة القدرة على الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي والاثر لا يكون ازليا لان اثر القادر حادث وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناها التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة الى مقدوراته المستلزم شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميعها فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اما الاول فلانا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الاحتياج الى المؤثر الموجب او القادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور في نفسه مقدور لله تعالى لم لا يجوز ان يكون بعض المقدورات مخصوصة بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم مخصوصة بتعلق العباد بقدرتها الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للمقدورية هو الذات لوجوب استناد صفات تعالى اليها فالمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت تعلق بعضها ثبت تعلق كلها وهذا الاستدلال انما يتم على اصل الحكيم من ان العدم ليس بشيء بل هو نفي محض لا اعتبار فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه بخلاف المعتزلة حيث ان المعدوم ثابت عندهم ولا صورة فلا يمكن الاستدلال اختصاص البعض بالقدرة عليه تعالى دون البعض لجواز الخصم فلم لا يجوز ان يكون خصوص بعض المعدومات الثابتة المتميزة سابقا مانعا من تعلق القدرة به ومن هنا قيل ان الحكمة جاز ان يستقل العادة لحدوث ممكن دون آخر مع ان نسبته الى الكل على السواء الا ان يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فانه يعرف في هذا الاصل وهو المخالف للاصول الاسلامية خصوصا الثنوية فانهم قالوا المبدأ في العالم اما خير محض او شر محض واما خيرا كثيرا او شرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا او شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالملائكة والمجوس منهم قالوا فاعل الخير هو الله تعالى وفاعل الشر هو الظلمة وفساد مذهبهم ظاهر لان الانوار والظلمات يلزم قدم الجسم وكون الاثر محتاجا اليه كما مر او انما منعوا صدور الخير والشر عن فاعل واحد لانهم قالوا

النور حي عالم قادر سميع بصير المجوس منهم ذهبوا الى ان الفاعل للخير هو يزدان والفاعل للشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من غلبت خيريته
على شريته وبالشرير من غلبت شريته على خيريته كما بين في مظان الحكمة فلا يمتنع اندراجهما في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا
والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه
تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اوردهما كليهما
اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فعل افعالا محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا
ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن
والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم التشريح وعلم الهيئة وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يحط الا بحقير يسير فان قيل ان اريد بالاتقان والاحكام من كل وجه منعنا
ان هذه الاثار كذلك اذ ما من شيء الا ويمكن فيه اصلح ولا يخلو عن المنافع والمصالح المعتبرة فيما يجب لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح قطعا [illegible] بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة [illegible] الاثار
الموثرات من غير العقلاء [illegible] ما ينتفع بها [illegible] الافعال والاثار
لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل
وجاز ان يكون [illegible] العلم بان [illegible]
بعض العقلاء [illegible] فان قيل قد يصدر من بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
كالنحل [illegible] على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لا
نسلم صدور هذه الاثار من هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقه الله تعالى
[illegible] بذلك [illegible] وان [illegible] عالم [illegible] القصد والاختيار [illegible]
[illegible] وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع [illegible]
بارسال الرسل وانزال الكتب [illegible] على التصديق بالعلم والقدرة [illegible]
الرسل بالمعجزات [illegible]
[illegible] الكلام على ما صرح به الامام [illegible] الحكماء [illegible] الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل [illegible]
فيه [illegible] الثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم [illegible] الاول [illegible] العلم عبارة عن حضور
المعلوم عند العالم [illegible] لانه غير غائب عن ذاته [illegible] فلانه سبب لجميع

ما سواه

ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليهما انا لا نسلم ان العلم عبارة عما
ذكرتم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين العاقل والمعقول [illegible] فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما يشترط
ذلك في [illegible] لا [illegible] مع كونها [illegible] واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير [illegible] عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما [illegible] على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت
انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين الشيئين المتغايرين [illegible] ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك [illegible]
[illegible] العلم نسبة محضة [illegible] صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات [illegible]
[illegible] الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين [illegible]
ونسبة [illegible] بين العالم [illegible] واما النسبة التي بين العالم والمعلوم [illegible] النسبة الاولى [illegible]
المذكور [illegible] العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم [illegible] التغاير الاعتباري كاف
[illegible] هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير الاعتباري بين ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها
للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة [illegible]
قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم فلا
في صورة الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل
وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء [illegible] حصول الاشياء [illegible]
[illegible] وانا [illegible] الامور القائمة بها [illegible] وقد ذكرنا ايضا الله اقوى من العلم
بارتسام صور الاشياء [illegible] ذلك في الشيء [illegible] اقوى من [illegible]
[illegible] والى هذا اشار بقوله ولا يستدعي العلم صور المعلومات مغايرة للمعلومات [illegible]
للحصول اليه واسند من نسبة الصور العقلية لنا [illegible] ما ذكره بعض المحققين [illegible] حصول الاشياء له
للفاعل وذلك بالوجوب بحصول الصور العقلية لنا لحصول القابل وذلك بالامكان [illegible]
قال انه لا يعلم بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة [illegible] التغير [illegible] الان [illegible]
[illegible] العلم [illegible] التغير في [illegible] صفة الى صفة اخرى والثاني
يوجب الجهل [illegible] التغير [illegible] والجواب [illegible] التغير في [illegible]
الاضافات لان العلم [illegible] اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة [illegible] العلم [illegible]
متغيرا فانه [illegible] التغير [illegible] صفة موجودة بل في [illegible] اعتباري وهو جائز [illegible]

اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي داخلا في زمان مخصوص كعلم
احدنا بالحوادث المخصوصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال
وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلما تعالى عن الزمان اصلا فلا يكون فيه
حال ولا ماض ولا مستقبل بان هذه الصفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يحقق بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي
هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير
محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين منه امتنع ان يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه عالم
منفسه بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي و
بعضها في المستقبل بل يعلمها علما ثابتا لا متغيرا ابدا لا يدخل تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه ان الله تعالى لما لم
يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالنسبة اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن
هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان بعضها بالنسبة اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
اذ لا يتحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وقال بعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما فهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما ذهبوا اليه واما الجزئيات المتشكلة
فلا ندركها الا بالات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة و
اما اذا كانت اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم
الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والثاني باطل للتنافي بين الوجوب والامكان
الذاتي [illegible] ممكنة [illegible] واجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب بان يقال العلم
تابع للمعلوم فلا يكون علة له [illegible] واجبة لغيرها [illegible]
لوجودها لا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير وهذا ما اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
وكل قادر فعله بالمرجح بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى مريد واختلفوا في معنى ارادته فقال جمهور المتكلمين انها صفة
توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث [illegible]
في ايجاد الكائنات [illegible] وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست
زايدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء بين تخصيص بعض الممكنات بالوجود دون البعض في بعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا

مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها
مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب [illegible] وجماعة من روساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها نفس علمه بالنفع وسموه بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست
امرا زايدا سوى الداعي بان هذه لو كانت امرا زايدا سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء بيان هذا ان [illegible] كان
قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيصه بوجوده في وقت دون غيره الى ارادة اخرى ولزم التسلسل اقول
لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على تقدير ان كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا
زايدا عليه وكذا النقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه
سميعا بصيرا وهو مما يعلم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وآله والقرآن والحديث مملو منه بحيث لا يمكن انكاره
ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو في ساير الضروريات الدينية وقد احتج
عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان
الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تتم [illegible] بيان الصحة
في الغايب فان [illegible] صحة السمع والبصر [illegible] في ذلك على ما ذكره امام الحرمين [illegible] السبر والتقسيم فان
الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف بهما ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا الصفات التي لم [illegible]
يصح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا [illegible] ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا يسلم [illegible] النقص
[illegible] على الباري سوى الاجماع كهذه المسئلة وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا [illegible]
الاجماع في هذه المسئلة ابتداء والادلة [illegible] الدالة على السمع والبصر اقوى من [illegible] الدالة على حجية الاجماع اذ [illegible]
اعتراضات كثيرة احتاج الى دفعها وان اثبات حجية الاجماع بالسمع [illegible] فلذلك العلم [illegible] ثابت
في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر
وذهب ساير المتكلمين الى انهما صفتان زايدتان على العلم [illegible] القاطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات فانكار السمع
والبصر [illegible] على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كان صفتين زايدتين عليه كما هو راي الجمهور [illegible] لا احتياج لنا
الى الالة [illegible] وذات الباري تعالى [illegible]
السمع والبصر [illegible] تعالى [illegible]
تعالى [illegible]
الله كذلك [illegible] في الغايب كذلك [illegible]
[illegible] في الازل [illegible]
كلاهما صفة متعلقة له والصفات حادثة كالعلم والقدرة وعموم قدرته يدل على ثبوت الكلام [illegible]

الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم
ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان
كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى
القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
تقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا
القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة
لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل خلقها الله تعالى في غيره كجبريل او النبي عليه السلام ومعنى كونه متكلما خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه
الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم قد
صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة لما لم ينكروا ثبوت الاول الذي علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام
حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم
بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنقل الاجماعي من نص القرآن انما
يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وذلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه
لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية واجماع
الامة مقروءا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع قال
قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مجزءا بالحروف وكونه معجزا ايضا مما منقسما الى السور والايات لقوله تعالى كتاب
احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذ معناه الله اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه تعالى متاخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث
وعلى مدلوله الذي هو القديم والاطلاق هنا بين اللفظين على سبيل مجرد الاشتراك الدال على كلامه القديم حتى لو كان تخرج هذه

الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق مجازا بل لان له اختصاص اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدا ولا
الاصوات والاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه
لقول رسول كريم ثم اخترع امثالها بحسب ما كان من هذا المؤلف المخصوص القائم بالواسطة اخترعها الله تعالى فيه وحينئذ
ان ما يقرأ كل احد سواء بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرأ القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل احد ممن يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي
واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه وجوه احدها
وهو اختيار الامام حجة الاسلام الغزالي انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم
ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من غير اكتساب العباد على ما هو شان سماعنا وحاصله
انه تعالى اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى هو تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يحصل ما يعين للحي بما ورد في الجميع
على كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال من ان المكتوب في كل مصحف القرآن وكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة
النوعية وما يقال من انه حكاية كلام الله تعالى وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال من ان كلام الله تعالى ليس ثابتا باللسان والقلب ولا حالا في مصحفنا فيراد به الكلام الحقيقي النفسي الذي هو
الصفة الازلية ومنهم من يقول مدلول الكلام الله تعالى في لساننا وقلبنا ومصحفنا وان كان المراد هو اللفظي بمعنى
التأدب والاحتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي لانه يجوز اطلاق اسم المدلول على الدال كذا اجراء صفات الدال على
المدلول رابع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث انه لو كان كلام
لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى
الرسول لعدم ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا تصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى
كما بيانه في الاوراق كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان العلم بان الازلي مدلول اللفظي عسير
جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على
امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع و
الاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله
بن سعيد القطان بان كلامه في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فانه قيل وجود

الجنس من غير أن يكون في ضمن أحد الأنواع غير معقول وأيضا النسخ على القديم محال لأنه رفع أو انتهاء وأحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو في نفسه وقد يجاب بأن النسخ والعبث إنما يلزم
لو كان طلب المعدوم واردا في حين عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل
تعلم ولده الذي سيولد أخبر وصادق بأنه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بأوامره ونواهيه كل مكلف يوجد إلى يوم القيامة
إذ اختصاص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم في من عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطابه بالجزئي مقصود
والغائبين والمعدومين تضمنا قبيحا العبث والسفه في شيء لكان شيء هذا الباب مشهورا بين الجمهور بكلام
سنزيده وانتفاء أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود والعدم لسبب أمره
في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا الخامس أن الأمر لو كان أزليا لكان
أبديا لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل إجماعا السادس أن الكلام لو كان
أزليا لاستمر أزلا وأبدا لما ذكرنا أنفا فلم يختص التكليم بموسى عليه السلام بالطور وهو باطل إجماعا وجوابه أن الكلام وإن
كان أزليا لكن تعلقه بالأشخاص وفي الأفعال حادث تقريبا بأنه من تعلقات اختياره فيتعلق الأمر بصلوة زيد مثلا
بعد بلوغه وينقطع عنه بموته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام بالطور وبهذا تخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو أن
القديم لا يتغير فإن الحجج ما يعلم تعلقه بما في الأمر فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا
وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم إلزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
ليمنعوا صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس في اختيار النفس رحمه الله تعالى مذهب المعتزلة واستدل على أنه
تعالى متكلم بأن قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح
اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص
واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال والنقص في كونه نقصا سيما إذا كان مع مقدرة على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والأشاعرة قالوا المتكلم من قام
به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر فنقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وأن الله تعالى لا يسمى بخلق
الأصوات مصوتا وأما إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه أوجد هذا الكلام بل وإن
علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو
الحسي أعني المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء فإن الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوق بالأول مشروط بانقضائه فيكون له أول فلا يكون قديما والحرف الأول أيضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما أيضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى
فتعين أن يكون هو المعنى النفسي أي الثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي نسميه الكلام النفسي فإن من يورد صيغة

ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات

أمرا ونهيا أو نداء أو إخبارا أو استخبارا أو غير ذلك يجده في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفس وحديثها وأنكره القوم وقال التفتازاني أي كلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث السمعيات
فليرجع إليه من أراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله أن لفظ المعنى يطلق تارة
على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير والشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى
صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما
لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف
حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة
في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة إلا أن المفاسد التي ذكرها إنما تلزم على ما فهم الأصحاب من كلام
الشيخ من التي ذكرناها في الوجهين الأول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ما ذكره المستدل ومن أنكر كلامية ما بين
دفتي المصحف إنما يكفر لو اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر وأما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه
ليس صفة قائمة بذات الله تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مخلوقات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجد
في لسان الملك أو في لسان النبي صلى الله عليه وسلم أو وجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس هذا كفرا في شيء بل هو مذهب أكثر
الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا وما ذكره من أن ترتب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ والتلفظ
حادث دون الملفوظ فذلك أمر خارج عن طور العقل وذلك لأنا لا نتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود
لا يكون بعضها متقدما على البعض وانتفاء القبح يدل على صدقه فقد اتفق المسلمون على أن الكذب في كلام الله تعالى محال
أما المعتزلة فيفهم من أن الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات لأن
الكلام عندهم كما ذكرنا إنما هو عبارة عن خلق الألفاظ الدالة على المعاني المقصودة وهو قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح بناء
على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها والثاني أنه نيأ في مصلحة العالم لأنه لو جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى

الرفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه
تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى
مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم اذ الاولى عن مقصود منه لا يدل على ذلك النقص
يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيرجع الى قولهم لا يقولون به الا ان يقصدوا به
الزام المعتزلة مع ان الحكم بان صدقه تعالى في الكلام اللفظي انزل مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ
ولما كان الكلام النفسي عندهم عين الكلام اللفظي بمعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي فيلزم النقص
في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
القابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق
عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه
تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب القابل لذلك الصدق
لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه
نقص كان راجعا الى الوجه الاول قلت فهذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام
النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم فيلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان
يجوزوا حدوث الصفة اللفظي اعني صدقه او كذبه لكان اولى والتعويل العقلي احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب
لدلالة النص على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا وانما يتم لو امكن اثبات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام ويثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على [illegible]
لما كان الواجب يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات فعلى
ان يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به
معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود
بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث ويتحقق بالحدوث فانه يعقبه الوجود لتحقق الوجود بعد
الحدوث اقول ان ارادوا ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث اسم لوجود كذلك فانه وجود بعد العدم
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم الامام الرازي لما اليه في نفي الزائد بما سنذكره وجوه احدها
ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها انه لو اوجب

لكان باقيا بالبقاء الذي هو ليس بنفس الوجود الثابت فيما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق
لذاته بالضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فرض البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني كان اللازم الاظهر
لانه يدل على ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر غير ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا
افتقار صفة الى صفة اخرى كثبات شيء من الذات ولا استحالة فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحياة اقول افتقار
في الوجود الى ما سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فلا يعود الى الوجه الاول اذ لا يبقى انه متعلق البقاء وجود
يتعلق بالمعدومات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقرت صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل منهما في الزمان الثاني على الاخر وان افتقرت الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر الى شيء لافتقر الى الذات لامتناع افتقار
الكل اليه والغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات ممتنع لان افتقار
الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات قائمة به لكانت باقية بالبقاء
تسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فيجوز ان يكون البارئ تعالى
باقيا بنفسه ونفي الشريك يبتني على وجوب الوجود ويدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب لا
ان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس الهوية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه العموم بالصدق فان الهوية الواجبة ان اريد بها في اول شقي
الترديد هو هو ما في الاخر بالصدق [illegible] الكلام فان قوله ان كان نفس الهوية الواجبة فلا تعدد ان اراد بها
الواجب بالصدق فهو غير [illegible] والمنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل واحد منهما بنفسه فانه بلا تعدد
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به العموم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا تعدد ولا يلزم الانفصال عن ذات
الواجب ويعمومه لانا نقول لا يجوز ان يكون مشتغلا بما اختاره في الجواب لو كان في الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين ضرورة اما ان يكون بين الواجب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب فاتيا لا بد يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الواجب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب كان لاحقا بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول اللازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان

التعين والوجوب لا بد منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب الى التعين بل في احدهما
الى منفصل بعد ظن اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ممنوع وانما يلزم تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول
ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه
لان احدهما وجوب الذات وهو المعلول والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار انه لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل
جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد
بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب كان واجبا بالذات لزم خلاف
الفرض قلنا نعم وهو الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لا بد من علة قلنا سلم لكن لم لا يجوز ان يكون علة احد التعينين
لا على التعيين لا هيا في التعدد وهو المقصود وجوب الوجود ودليل على نفي المثل ايضا ان الواجب لا يكون
له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما وتعين عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لتقدم بيانه ودليل على نفي التركيب ايضا بمعنى انه لا يتركب
من الاجزاء العقلية كالتركب من الجنس والفصل والتركب من الاجزاء الخارجية كالتركب من الجدران والسقف
لما بينا من ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا ودليل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال
لمشارك في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون متحيزا
والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن
فيلزم امكان الواجب وكان المكان مستغنيا عنه لان المكان يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عاما [illegible] ولو احتاج الى الغير [illegible] ممكن يحتاج الى الواجب على التقدير
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الفرض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى
الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع فلم لا يوجب المكان بدون المتمكن قلنا سلم لكن لم لا يكون المتمكن هو
الواجب كما في فضاء هذا ولينا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطته اولا
بالامتيني من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم ترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو ذاته على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده
لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا وايضا لو كان في مكان لكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان
جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما انه لا ينقسم ويكون متحيزا لا يتجزى وهو اصغر الاشياء تعالى عن ذلك علوا

كبيرا وينقسم ويكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام وتركيبه ايضا فيلزم حدوث الواجب و
تركيبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا الحال في
شيء محتاج ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه والا فيلزم كون الواجب اصغر الاشياء اقول هذا لا ينافي
كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى ان الله تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا
بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غيره فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تعيين معناه ودليل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان قوله جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على الفاضل و
قال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف في نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه
المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه و
اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ودليل على نفي الجهة لانه لو كان في جهة لكان جسما او جسمانيا وكل منهما ممكن او حادث لما بينا
من حدوث الاجسام ودليل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي
الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه قبل العالم [illegible] فجائز
ورازقا للموجودين وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه جائز [illegible] وجوده
الا انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وبيانه انه لو اتصف بذلك الحادث لكان من صفات
الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق [illegible] قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون [illegible] وذلك بان يتصف دائما
بكمال يعقبه [illegible] فيكون متصفا بكمال [illegible] ابد الابد على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو
عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكمال بل لا استمرار له [illegible] فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل والمنع اقول
الملازمة ممنوعة [illegible] على ما ذهب اليه الحكماء ان الاتصاف بالحادث [illegible] واعترض عليه بانه
ان اريد بالتغير [illegible] الانتقال من حال الى حال اخر [illegible] فيه وان اريد التغير في الواجب او تاثيره و
انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان
يتصف بصفة كالية [illegible] الافراد [illegible] الاخر كحركات الافلاك [illegible] الثالث انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلية الحادث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه
اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل لامتناع الانتقال [illegible] جواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من

تغيير

استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث والاتصاف فان اللازم جواز ازلية
الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليته جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال
قابلية الله تعالى لايجاد العالم متحققة في الازل بلا خلاف فالمبدأ لايجاد العالم في الازل لا يمكن في الازل ان يوجد
ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه
ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن
قابليته وهي حادثة لما مر من ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية القبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو
محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم
ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم
ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم
انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية امر اعتباري ومعناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز القبول لا امكانه لا جواز ازليته ليلزم الخ وقد عرفت الفرق واحتج الخصم
بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانها اضافة يجوز تجددها
الثاني النسخ المقابل بما امكن من صفة فيتم هذا القبيل الحادث وكونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه
لا يصلح [illegible] في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة
القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم وتتغير تلك التعلقات بحسب تغيره والخالقية
من الصفات الاضافية [illegible] ومن الحقيقية والتغير فيها بالحدوث لا فيها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة
الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادات وكراهة حادثة لا في محل لكنها [illegible] الكلام
حادثا [illegible] في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون النسخ والتأثير على الحكم القائم بذاته تعالى وانهاء له [illegible] فيكون [illegible] حادثين والفلاسفة قالوا بوجود

الاضافات

الاضافات مع وجود صفة المعية والقبلية المتجددة بين الاتفاق واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا
تحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية
محضة كالمعية والقبلية ويلحق بها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى الله تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز
في القسم الثالث مطلقا واما الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الدلائل المذكورة لو تمت
لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كانت فتخصيص المدعى مع عموم الادلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا بمعنى واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده [illegible] وفيما يتوقف عليه وجوده الى غيره فانه [illegible]
واجبا لانه [illegible] مطلقا بمعنى [illegible] كان واجبا [illegible] فان الواجب لا يحتاج اصلا الا ان [illegible]
الثاني من حيث هو مناف [illegible] ان يكون شيئا منافيا له ذاته لا يكون منافيا لذاته ويدل
على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وهو انما يتصور في الاجسام وخص اللذة بالمزاجية لان
الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته
ابتهج به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم انه تعالى ابلغ [illegible] الادراكات فوجب ان يكون
لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اعظم مبتهج هو المبدأ الاول بذاته [illegible] فان اريد باللذة الحالة التي
يسميها [illegible] ادراك الملائم [illegible] فانما مختلفان [illegible] والمعاني في
الاحوال والصفات الزائدة [illegible] بمعنى وجوب الوجود بل يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه
قال انه تعالى معان قديمة زائدة على ذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا
لابي هاشم فانه قال انه تعالى احوال اربع العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي صفات زائدة في
الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة [illegible] قالوا ان له صفات زائدة في الاعيان واختار [illegible] نفي هذه الامور كلها
لان وجوب الوجود [illegible] لا ان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت
ممكنة [illegible] فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار
الواجب الى غيره وقد مر [illegible] امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية
ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين يرونه في الجنة منزها عن المقابلة والجهة والمكان وقالت المعتزلة
والمجسمة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونهم قائلين بجسميته تعالى [illegible] ذلك
كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول [illegible] نسميها
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة

وان يتعلق بذات الصانع المنزه عن الجهة والمكان اما الاول فلان الامكان من المنقول قطعا لانه حكاية عن موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول
ان موسى سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل
لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بالله بما لا يجوز عليه ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك
ذلك بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه
تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع
على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى علم امتناع الرؤية
بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم سائغ سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم
فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية لو اطلقت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه
الاول انه لا يعنى العلم لكان النظر المترتب عليها بمعناه وايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه
يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه وقد بعث نبيا وهو مخاطب به وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم العالم الثالث
انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي للرؤية وهو لا يستلزم نفي العلم الضروري باجماع المعتزلة
الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمفعول اي ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب عن ذلك بانه لا يستقيم
اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرتم من الاجماع نفي لرؤية الاية لا الرؤية
ايته من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من ايات الله تعالى فكيف يستقيم نفي رؤية الاية
اما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث
ان موسى انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه فقالوا ارنا الله جهرة
فسال ليمنع فيعلموا امتناعها فاجيب بالمنع ليعلم قومه انه حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسند الى نفسه واولا فلانهم
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى ورد عليهم بالسؤال اخذتهم الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية
ولبين اخذ الصاعقة لانهم في امتناع السؤال لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه
تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير رد
الرؤية وتقرير الباطل لا سيما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين لموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة
ما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يصدقوا الطلب والجواب لانهم لو سمعوا الجواب عن المخبر بانه كلام الله تعالى ورد
هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع كلامه واخبار موسى في الرد عليهم
طريق السؤال والجواب الصانع ليكون اوثق عندهم واهدى لهم الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا

يتوهمون رده لا يقبلون لو سالها لنفسه لرده تعلم فردته عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة
السمع لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله باسباب العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر
بباله هذه المسئلة حتى يعلم امتناعها فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجزه السؤال
لتجلية الحال واجيب بانه التزام ان النبي المصطفى بالتكلم جاهل في معرفة الله تعالى بما يجوز عليه ويمتنع ومن
المعتزلة من حصل له طرف من علم الكلام من المبتدئة الشفعاء والطريقة العدمية التي لا يسلكها احد من العقلاء
الثاني انه تعليق الرؤية على استقرار الجبل حالة الحركة او حالة السكون ان يكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء
وهو حالة ... له والتحريك ولا ثم امكان الاستقرار واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال الحركة او السكون والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية
فيها قلنا اللازم استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال الحركة والسكون لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء
وان قلنا ... السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يحكم بحصول المعلق على تقدير حصوله
من المعلق ملزوم لما علق عليه ايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل له بدل الحركة السكون
كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ... الجواهر ايضا وذلك
الطول والعرض في الجسم ... وغير الطويل من الاطوال وليس الطول والعرض ... قائمين
بالجسم لما ... انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما
من اخر فيقبل القسمة ... وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين ... في الطول
الرؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وصحة ... لها علة مختصة
بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا ... حال الوجود ... حال العدم لكان تخصيص الصحة بحال الوجود
ترجيحا بلا مرجح لان الصحة على تقدير انتفائها ... الوجود والعدم على السواء ... العلة
لصحة الرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لانه ... المشترك ... تعليل الاثر الواحد ... كون الشيء
مرئيا بالعلل المختلفة ... الامور المختلفة ... الجواهر ... في ... العلة ... العلة
المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا تتوافق ... صحة ...
... كونها مرئية ... لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن ... الوجود ... اعتبار
سابق بالعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ...

فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا فانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين
الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية مشتركة متحققة في حق الواجب تعالى فيصح ان يرى ذاته وهو المطلوب قوله
شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكرتم من الطول مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين
وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض واحد بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بمجموع المحلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون المعنى الاول وبعد تسليمه فنقول
العرض بجملته مستغن بما ذكره كلام الامام الرازي من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة
ما فهمه الاكثرون قال الاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه انه لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة
الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه
اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به ايضا علة الصحة يجب ان يكون محققة
محال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المعلول المشترك علة مشتركة
وما ذكرتم من ان الامور الواحدة لا تعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون امرا مشتركا بينهما لانا نقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية
ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ماهيته زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا
او سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم
قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلم ما فصلناها سلفنا فيها وانا
استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق و
هذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركا بين الجواهر والاعراض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة
هو خصوصية ذاته الموجودة الا انا ادركها ادراكا اجماليا لا يمكننا ان نفصلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك بما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم منه صحة رؤيته
لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان
صحة الرؤية من تحقق ما يصلح متعلقا لها امر عدمي بل لا معنى لصحة الرؤية الا امكانها ثم الشرط والمانع انما يتحقق
في تحقق الرؤية لا في صحتها واعترض عليها ايضا بوجه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد

جزم به من الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ
فمن طريق الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين ممن منع الوجود مشتركا بين
الموجودات كلها كما منعه الشيخ ايضا ولا اتحاد الذي يفهم من كلامه انه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس هما
هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد والجسم فلا منافاة بين كون الوجود هو عين الماهية بالمعنى الذي
صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون فهموا انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما ما ذكره من الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو باطل قطعا قال ومنها
انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والعلوم والقدر والارادة
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ظاهر ورد الشيخ الاشعري بالتزامه ومنع لزوم انا لا نتعلق بها الرؤية بناء على ما جرت عادة
الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم
الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذا مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجه
ان علة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا
مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر
اعتباري عدمي لا يقتضي علة اذ ليست ما يتعلق به الوجود ويبقى هذا العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فمدفوع ايضا لان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية
المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له فان تعلق
اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية لا صحة الملموسية عبارة عن امكان كونه
ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تستدعي علة اذ ليست مما يتحقق بهذا الوجود ويبقى هذا
العدم كصحة الرؤية والانعقاد فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال ههنا يقال
في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنقل اما الاجماع
فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النقل من الكتاب فوجوه الاول قوله
ناظرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل

بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى والنظر في الآية موصول بإلى فيجب حمله على
الرؤية واعترض عليه بوجوه الأول انا لا نسلم ان المعدى إلى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة والثاني ان النظر الموصول بإلى قد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر شعر وشعث ينظرون
إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال شعر وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرة لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال
شعر كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال الثالث
منها بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت أحمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية بشارة
المؤمنين وبيان انهم يوصلون في غاية الفرح والسرور على ما ذكرنا الى السما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا نعما وفي بعض
وغرابته وافلا له بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرون الاول والثاني
بل العصر الذي يليه وكون النظر الموصول إلى مجازا مستعملا في الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت عند الثقات ولم
يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الأول يرون الهلال كما يرى لفظ اماله وجيئه سبب الاشتياق ولا
يمنع حمل النظر الوارد بإلى صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال اذ المنع عن الوصول الى عزها وفي الثاني
ناظرات إلى جهة الموضع ذي العلو والشرف وذلك يرفع اليه الايدي في الدعا او ناظرات إلى آثاره من القرب
والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الموضع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال حتى بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجاله وبهذا يكون
النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما في المثال الثاني ان النظر الموصول بإلى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانها
لا يتصف بها الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ومنها لا تصلح صفة
للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت
الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته والرجل يعلو الرؤية كان
الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى الي فلان لا ينظر اليه وانما ينظر الى التقلب الحدقة وقال الله تعالى وتراهم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون تقليب الحدقة لتحصيل الرؤية ولا ملازمة بين التقليب والرؤية حتى يجب من تحققه تحققها
بل كلما اذا حصل التمييز جعله مجازا عن الرؤية لتبرع في من حمله على حذف المضاف اي طرفه في الثواب
على ما ذكره على علي الاسلام وكثير من المفسرين واجيب بان النزع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل من ائمة اللغة
والتتبع لموارد الاستعمال وليس حقيقة في تقليب الحدقة فيكون متى نظرت الى الهلال فما رايته قلنا لم يصح
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فما رأيت الهلال ولو سلم تحمل على حذف المضاف والبراقي من الاشتغال

كما جاءت حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا للاسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر مجازا
عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشيا التي يكثر انتظارها كثيرة كنعم الله تعالى وجنته وآثاره فلا قرينة
بها لتعيين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب العبر الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر الله في شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وعن
الرؤية والحل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض
ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة
قلنا بالتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحة والنص من السنة قوله
انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال
قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ويستهي ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعود الم
يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال عليه السلام فيرفع الحجاب فينظرون الى
وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى
جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة
وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من
ائمة المحدثين الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها يمنع وقوعها
فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على الخلاف
المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته تعالى
اجيب بمنع الحصر خصوصا في الغايب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في
حكمها وهما مستحيلان في حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب فان
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ومنها انه لو
جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والأول منتف
بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان
الرؤية شرايطها عندنا ما بعض يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط بعد تحقق ذوية المرئي
الا سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص سواهما بالجسمانيات فان كفا في وجود تعلق الشرط
شرطا آخر جاز ان نراه الآن اذ وجد انعدام الرؤية تحقق شرايطها ان الشيء يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها

يجوز مثله فذلك سفسطة وان لم يكفنا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي عددتموها
سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله
لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى في ذاته فانه واجب لذاته لازم له لانه تعالى لا يستحيل اتصافه
بالحوادث فلو جاز رؤيته لجاز في الحال الآن كما وجب ان يقع والجواب ان ذكر تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل
بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم
تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل
او الى البيت انا سافلنا [illegible] باكل العلوم كالمحسوسات والمجربات ونحو ذلك لما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان نفيها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بها مبنيا على العلم المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية
عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولا نحتاج
الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تتحقق شرائطه ويقع شيء باجمعها ولا نرى ذلك
الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
نظرا الى انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها اذ لا يقال البعد في تلك الاجزاء من البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذه
التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد
فاذا فرضنا ان المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال
لا يلزم منه [illegible] جميع اجزائه مرئية [illegible] وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي [illegible] وعدم رؤيتها وليس كذلك
بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف [illegible] تركيب
الجسم من اجزاء لا تتجزى انه يلزم على هذا التقدير ان لا يرى الاجزاء كلها وجاز ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان
رؤية كل منها [illegible] يوجب الانقسام فما لا يتجزى [illegible] فرؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه مثل
او ازيد منه يوجب ان لا يرى على الاصغر [illegible] وبينه اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثل يوجب [illegible] بلا ترجيح فوجب ان يرى الكل على ما هو عليه فلا تفاوت في الصغر والكبر
الذي يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والحقيقة منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار [illegible]
به من وجهين احدهما ان ادراك البصر [illegible] في الادراك بالبصر [illegible] الادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى
اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام [illegible] العموم والاستغراق باجماع اهل العربية
والاصول وائمة التفسير بشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد تمدح بانه لا يراه احد
في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان
قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل النفي عليها فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي او الكلي

للعموم

للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه
حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم
الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة سلمنا ولكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح ان يقال
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما
لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى
يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية يحصل لنا مثل تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الصانع من غير
توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه تعالى ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب بعد ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل المدح في
البصر بجلالته في المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة [illegible]
الحدوث والنقصان وذلك ان في الاول [illegible] واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالتجربة
التجربة واما [illegible] من غير [illegible] على عبادة فلا [illegible] انما التمدح
ومنها ان السؤال [illegible] في كتابه سؤال الرؤية استعظاما [illegible] واستكبارا بليغا حتى جاء على
كبيرا قال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما
كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة
عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا بطريق الجهة والمقابلة على ما هو شأن
الاجسام والاعراض ومنها قوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام
على السؤال بدون الاذن او من طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رايت ربك فقال
رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله لموسى لن تراني ولن للتابيد
واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو لنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله ولن

تنفعه ابدا الى الموت ولا شك انهم ينفعونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى ما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في
الوحي وارسال الرسول وتكليمه من وراء الحجاب ... الى الكلام لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان
التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى ان الله تعالى لا يمكن ان يرى وجعل
ذلك من فروع وجوب الوجود معتمدا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى
لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي الاشاعرة بالآية
الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار اي اصلا لا
او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على
حذف المضاف اي الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان
اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر
الى علة موجودة وقوله والحصر اي ومع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر
والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت التجرد عطف على قوله على نفي
الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة كذلك يدل على ثبوت هذه الامور التي يذكرها الآن
منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان الواجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك فان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود
كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل
له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها فوق التمام اي فوق
التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه و
مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على الحقية اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه تعالى قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود
خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري
هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لانه وجب

الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء على ما هي عليه ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما يقتضيه
والانكسار وواجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يستفيد الوجود الا من وجوده ويجبره على الوجود ومنها القهر
لانه يقهر الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات
به واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد
عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا راجعة الى ارادة مخصوصة والتكوين
ليس الا اثر القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة
للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفة مغايرة للارادة وذهب
الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهور اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل كن متقدما على كون
الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة
لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو المكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه ممكن لذاته
فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يجعل المقدور به في صفة مقدورا لانه ممكن وذلك ليس
مقدورا لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن
اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير و
الايجاد من الفاعل لا صحة الفعل في نفسه وهذه الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى
من الفعل بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك
فلا يحصل بها احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي باحد ذينك الطرفين وهذه الصفة
هي التكوين فهناك امر من ذينك الطرفين بصلاح اثر القدرة وانا نحتاج في صدور احدهما بعينه الى مخصص هو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف فلا احتياج الى صفة التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل**
الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد على الحدوث ... اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل
افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى ما الحسن
اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق تاركه
ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها هل انهما
عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل او لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن وقبيح في نفسه اما لذاته
او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين لحسن وقبح الثابتين له على احد
الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه او يقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل
في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن وقبح في نفسه

في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل
قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن
قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع
فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وذلك ايضا عقلي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في
نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل لا
بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او
جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشرع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بالنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ
لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال
ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في

لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول احتجت المعتزلة على ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل
بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والكذب والظلم حاصل بالضرورة لكل
عاقل من غير شرع ولهذا يعرف به البراهمة منكرو الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه
اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقل بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن
ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما
بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر
والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه
متعلق النهي والذم وثالثها انه لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز انعكاس الحسن والقبح فان الشارع يجوز
ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب
ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بالمعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت
في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض بما يورد عليه لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن الثاني اقطع بالوجدان وتقرير الجواب انه يتفاوت
العلوم الضرورية بسبب التفاوت في التصورات اطرافها ولما فرغ من ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عنها الادلة الاشاعرة
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين فقرر الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن
والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي من الهلاك والصدق اهلاكه
لجواز ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق لكن ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل
القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ههنا فيقال انه في الغار يعني لنفسه
والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل بالاتفاق وبيان اللزوم ان العبد مجبور في افعاله والا يثبت
افعال المجبور بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن
فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات
الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل جاز الصدور واللاصدور اعاد الترديد وان وجب فالفعل
اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص فصدر الفعل منه على سبيل

الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يكون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستناده
وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله فقد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره فيما كان ذا حسن وعالم بحسن الافعال
وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه فقد رده عليه بعموم النسبة ذهب الجمهور
الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما
سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان
فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل والحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن
في نفسه محال بالغير والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح وجوده له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده
وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال
واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام والا لا يصلح ان يكون غرضا له ومنهم
[illegible] بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح
والنهي عما يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف ورووا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان والطاعة وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح
ورد بالمنع فانه متصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون الغرض من الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا اراد السيد امتحان العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه شيئا من
الطاعة والعصيان او اعتذارا عنه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بما لا يريده
وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه
فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد الطرفين في المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا

بعض

بعض الافعال مستندة الينا كما سنحققه وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة من العاصي مع ما علم من الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم بانه لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر
والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله
تعالى و[illegible] لا يصير بمثل ذلك رئيس قرية من عباده تعالى حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ في الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا
لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا
اراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده ووقع
مراد الكافر والعاصي ولا معنى لهذا النقص والمغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فيستحيل لاستحالة انقلاب
علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه
او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا واختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرتهم او بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل يستند الى من قام به لا الى من اوجده
فذهب الشيخ الاشعري الى انها ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة و
اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف
هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى
المنارة والهاوي عنها ويعلم ان الاوليين تستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر شيء منهما بخلاف الاخيرتين
اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا
يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا مستقلا بالعلية
ان سلم ثبوتها فالاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا للعلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى
الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل
والترك والتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح لا يكون صادرا منه
باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه

بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل مع جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود
يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح يجب معه وبالفعل منه واذا كان الفعل مع المرجح الذى
لا يكون صادرا منه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا اقول وبهذا التقرير
حيث جعلنا المرجح سقط الطلب بان ترجيح المختار احد المتساويين جايز كما فى الهارب وطريق العطشان لانا
صنعت انا الترجيح والتخصيص منع احتياج المرجح وانما الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف
من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القايلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القايلين بانه يجوز للقادر
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان متساويا بالاضافة اليه
واجاب عنه بقوله والوجوب للداعى لا ينافى القدرة يعنى ان القادر هو الذى يتمكن من كل من طرفى الفعل و
الترك قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذى يتعلق به الارادة وهذا
الوجوب لا ينافى الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على ان الله
تع ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر فيه جار فى حقه تع ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة
العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات
التى يفرض صدورها عنه وارادة الله تع قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع النقض المذكور
بل انه لو يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فلو لم يتوقف فعله على مرجح اخص
الجانبين من المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكره لا مدخل له فى
الاشتراك فى الدليل وليس على بطلان الدليل اما بمنع النقض اذا ابين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف
قال صاحب المواقف هذا الرد نظر فان محصل ما ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى فى تخصيص الترجيح
فى فعله لو صح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيجب الاستناد الى ما لا يمكن العبد من الفعل والترك او يتوقف
الترجيح على المرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان صادرا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح
قديم لا يكون للعبد فيجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى تعالى فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق فى
الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستقلا فى الفعل ومع
لا يتجه النقض ويتم الجواب ثم نقل محصل الفرق ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا منه قطعا دفعا للتسلسل
بل صادرا عن غيره تع فلا يكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم
عدم استقلاله فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا من الفاعل
او عن غيره يصير واجبا والترك ممتنعا على التقديرين بحيث يتم ما ذكرنا من ان فيها الفرق اثما يفيد فرقا فى الصورتين
فى الاستقلال وعدمه وذلك بينا ولا يفيد فرقا فى الاضطرارى وعدمه وهذا هو المطلوب لان النقض يتعلق لزوم

كون

كون البارى تع مضطرا فى فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان صادرا
محتاجا الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه
لا باختياره فاللزوم ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو
كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وبهذا صح الاستدلال
لان بما عليه العالم على عالمية الفاعل والتالى بطلان الفايم بصدور عنه افعال اختيارية لا يشعر له
بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشى انسانا وغيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء
التى بين المبدا والمنتهى والناطق يا فى بحرف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى
مخارجها ولا بالهيات والاوضاع التى يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب بصور الحروف
والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والعضلات التى للاعضاء
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التى بها ياتى تلك الصورة والنقوش اشار الى
الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفى الاجمال يعنى لا نسلم ان الايجاد لا
يدون العلم بالموجد والمشهور ان العلم تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه ومع الايجاد
بالاختيار يكون مقارنا بالقصد والقصد الى الشىء لا يكون الا بعد العلم به فيستلزمه لكن العلم الاجمالى كاف
فيه وهو حاصل فى الصورة المذكورة لبطلان التالى ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه بالاستقلال فاذا
فرضنا انه اراد تحريك الجسم فى وقت واراد الله تع سكونه فى هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو
الاجتماع او لا يقع شىء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم فى زمان الحدوث عن الحركة والسكون او لان التخلف
عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو
الاجتماع واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقدرين استقلالا لكل من القدرتين بالتاثير
من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعنى فى الصورة المذكورة يقع
مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استقلالهما فى الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافى التفاوت بالشدة
والضعف ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله فى الجهة التى بها يتعلق الفعل به وهى الحدوث فيجب ان يكون
الفاعل للحدوث مخالفا لفعله فى الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه المص
بقوله والحدوث اعتبارى لان تاثير الفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل فى الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد
لو كان موجدا للفعل بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بالفعل هو الامكان وهو متحقق
فى الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعنى ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعنى الامكان جواز صدور الجسم عنه

العبد المحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لعدم الاحاطة ببعض الافعال لا يقدح فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من بعض خلقه تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك في ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله بمعنى ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها ادلة انواع اما عمومات وخصوصيات يكون للبعض دون البعض مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شيء او بعمل العبد خاصة وبلفظ الجعل والفعل وغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا نحو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه ورد تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فتبارك الله احسن الخالقين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ويدل ان الحصر في قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان الضمير ضمير الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة فيراد الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عليه البتة اذ لا معنى لقولنا ان هذا الشخص المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون عائدا الى الوصف يعني الله الخالق لا غير ومن العمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق واحتج على علمه بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخفيات بكونه خالقا لها على تقدير ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق الا في اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من انتفاء الملزوم وثبوت اللازم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد من فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر وقوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى

لكونها

لس

هو

هو الذي يسيركم في البر والبحر وما بكم من الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على ان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته والجواب ان السمع متاول وقد ذكر المعتزلة تاويلها في المطولات وبعضها دليل عام وهو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى سبب بعيد لجميع الكائنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه تعالى واما المعتزلة فكل بعض الايات يحجب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع منها الايات المصرحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وتخلقون افكا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا على السبب العادي او حمل هذه الالفاظ مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير اما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع مخلوق لله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة لانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القران ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان افعال العباد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ترتب عليها واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد والقصص المتضمنة للانذار والاعتبار واجيب بما سبق ان ذلك كلها باعتبار الكسب الصادر عن العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى والمذكور منه قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا العبد من المتنازع في مثل هذه النصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها

سبب

خصوصا في المسائل اليقينية وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح بمعاضدة الشواهد
العقلية النقلية على وفق ... كثيرة ومنها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب
وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي و
الشيطان وكان النبي والشيطان كذا بين ... باختيار العبد ... ارادته وادا ... مع ان التفرقة مدركة
بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين للقدرة والاختيار
لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى مع ان المدح والذم قد يكونان
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف في ملكه
فهو لا يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار ولم يخلق عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى
لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها
ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير
وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم
ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخل فيها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون
في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته ويوجده عند كراهته واجيب بان ما ذكر في
بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى
ولو سلم الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فلم لا يجوز ان يتبع ارادة الله تعالى قد وافقت ارادة العبد
بطريق جري العادة ومنها انه لو كان خالقا للافعال المخلوقة لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك واجيب بمنع الملازمة فان هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل
لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم ربما يصحح
هذه الشبهة بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على من اوجد الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا
افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على الاخر يصدر منهم وان لم يقصدوا اليه اصلا لم
يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل
الفاعل فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجب لفاعلها الثاني سواء قصدها او لم يقصدها
فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي
حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد ام لا
فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة
وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد منها لا فعل يقتضي العلم بانها مسندة الينا

ايضا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه من الفعل الذي يترتب عليه يجب
والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الواجب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب ...
لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب ...
ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم المتولد حاصل
ان لو كان اسناده الى الغير بان الناس على القاء الصبي في النار اذا احترق فيها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حاصل فيه من رعاية العادة وعدم ... والقضاء و
القدر ان اريد به خلق الفعل لزم الجبر والالزام صح في الواجب خاصة والاعلام صح مطلقا
كما اشتهر فيما بين اكثر اهل الحديث ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء
والقدر هو الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها
لزم الجبر لكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون ...
وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمناها بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ
هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر والى هذا اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين ... في الاصبغ اشارة
الى ما روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عند انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى
عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى
والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظاهر ان الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فالاولى
... الاضلال اشارة الى خلق ... وفعل الضلالة والاهلاك والهدى ... والاولى ...

منهم من يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق والثاني فعل الضلالة الثالث الهلاك والهدى
مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الهلاك والاضلال بالمعنيين
الاولين منتف ممنوع لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند الى الله تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد
في الايات من اسناد الاضلال الى الله تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم
الخاسرون وقوله يضل به كثيرا وعند الاشاعرة فالاضلال عندهم هو خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه
شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه يعذب
اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذب بما اقتضى واجاب المصنف بقوله وكلام نوح مجاز فانه
سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه والثاني ان اطفال الكفار يخدمون اهل الجنة والخدمة عقوبة واجاب المصنف
عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالتصدق والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه
منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلاة عليه كابيه فيعذب كابيه واجاب عنه بقوله والتبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منها التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله
على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار العلامة الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل
على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول
التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح معرفة
والمداوى لا يكون الا للتخلص من تلك المعرفة بخلاف التكليف فانه فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة
الحاصلة به والى هذا اشار بقوله بخلاف الجرح ثم المداواة الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة
المعاوضات وهي مشروطة برضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف فالتكليف بدون
رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج بالمعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف الاغراض في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل به لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث ان الغرض من
التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على نعمه السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا
لخرج النفع بسبب وقوع المشقة في مقابلها فلم يكن نافعة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات في
الشكر باطل ولان النفع يحتاج الى الكمالات المستلزمة للمشقة النافعة استعمالها في الرياضة وادامة
النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
اراد ان يشير الى حسن التكليف بل وجوبه على الله تعالى ببيان ذلك ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه
لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والى غير ذلك من الامور التي لا يتم الا بصنائع لا يقتدر عليها واحد وحده وانما

تيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر فلا بد من ان يتم ذلك
لهذا ويعين هذا لذلك ويختلط واختلاط ويحتاج الى الاجرة له وهذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشهم
باجتماعهم من بني نوعهم ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا
الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه
وذلك يؤدي الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات غير
محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليبين ذلك لهم على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو
تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة منهم لينقاد الباقون
له في قبول السنة والشرع ومثل هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات تدل على انها من عند الله تعالى وتلك هي
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية
ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان نظام
الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فيجب عليهم معرفة الشارع والمجازي لا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك
شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون
الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيه الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
لسنن التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اعني
الطريقة التي سنها الشارع ويدعو اليها العباد واستعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر الانذارات الشارع
وعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن
التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فقالت الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب
القبائح لان الانسان يقتضي طبعه الميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم ايجابها او تحريمها وانزجر عن القبائح
واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم
المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة اشار الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى
الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء

المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني
ان يتقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستقلال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما
يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال من الفاعل محال
الثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى
فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما
يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا او يكون القبيح منه تعالى لئلا يخل بالواجب ولا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة
الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن او عمل اي ما كلف به فقد يكون علما
وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله وكونه عالما قادرا الى غير
ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق
الشرع وخبر النبي صلعم مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل كالصلوة و
الزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع والايصال الثواب التكليف لا مستحقه وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد
على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل وبيان الملازمة ان التكليف مشتمل على
المشقة والثواب يستدعي الخلوص من المشقة والجمع بينهما محال فلو لم ينقطع التكليف لما انتفى الثواب فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهو التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر
الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول لم قلتم ان علة حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما
مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه يستحق له في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا
من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان مفسدة الكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء
اختياره والمفسدة التي شرطناه عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفايدة ثابتة جواب
سوال يعقد تقريره ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان
عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل
بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه غاية امتثال المكلف لما كلف به لا فايدة التكليف واللطف
واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده من المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب
عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة
ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو
يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان

كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه تعالى ان يشعره به ويوجبه
عليه وان كان من غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوبه في القبيح منتف
والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على سبيل تقريرها الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب
ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة القبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب
ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما يحصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان
يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو
ما يحصل الملطوف فيه عنده بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتخلف مع وجود
اللطف بمعارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا على الله لما عصى احد
ان اللطف بين الناس احسن بحجة امامه ورسالتنا في اللطف منه فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار
وكلاهما مفسدة لاقتضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعات بل يقدم بالمعاصي وتقرير الجواب ان هذه
الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من اللطف ما يمنعه من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي صلعم حتى يفضي الى
الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم اي المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه حينئذ يكون
الامر بالمعصية والاخبار اليها فيقبح التعذيب منه صح لانه على تقدير له ان يقول ربنا لولا ارسلت كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه تعالى اخبر بانه لو منع اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا
يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح فيستحق المكلف بخلاف
العقاب المستحق للمكلف لهذا الوجه لانه انما يترتب على فعل القبيح بفعله لم يسقط من الباعث فيه لا الذم كان للاجنبي
ذمه وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من
كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح بلا مرجح واليه اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ومنع بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في اسنادها الملطوف فيه حد الالجاء والا
لم يكن اللطف لطفا لاعتبار عدم الالجاء في حده كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب
كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن له

داعيا الى الحسن المعلوم حسنه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان هذا اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينها في نفس الامر سواء
كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويؤيد هذا اللطف على جهة الحسن يعني لا يجب ان يكون اللطف مشتملا
على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخل فيه التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا بعينه
بل يجوز ان يكون لكل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده
كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين بمعنى يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون لكل واحد
منهما لطفا ويقوم مقام الآخر ان يكون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا
خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع
الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف ليخرج عن العبث وجوب
اللطف وهو ان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او رد مباحث هذه
الامور عقيب اللطف اختلف في حسن الالم ووجهه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة منه تعالى حسنة سواء كانت
مسبوقة بها او بطريق المجازات وسواء يعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لنا انها قد تصدر عن
الظلمة واختار المعتزلة ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى بعضهم
له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وعلة حسنها اما الاستحقاق او الاشتمال على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر
زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا دفعنا
الصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء
المشتمل على النفع الحاصل للمتألم شرط ان يكون مشتملا على اللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يفعل الالم على المستحق مثل المنافق والكفار بطريق
العقاب ويكون تعجيله على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن بل من اللطف
غير كاف في الالم للمكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه من النفع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان العاقل
لاجل العوض بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيخلو الالم عن النفع فيكون قبيحا فلا يحسن مع اشتمال اللذة
على اللطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن بحكم المنفعة اذا لم
يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط
في الحسن اختيار المتألم بالفعل لانا لا نشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه
بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العاقلين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت

فيها اختيار العاقلين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض
نفع خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن
تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير ان يسابقه استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن التعظيم والاجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى
بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد
كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان
التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال الالام وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى
اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان مستندا الى علم ضروري كما لو اخبره بموت ولده او وصول الضرر او مستندا الى علم مكتسب
هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كما لو يغتم عند وصول امارة مضرة
او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض لا ما يستند الى فعل العبد اي
الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا
نزول الضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى بايلام الحيوان
او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارات والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى
لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير
العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لان الله تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم
الميل او لم يجعل له عقلا يميز الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا بخلاف
الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحرقناه او شهد احدنا بشهادة الزور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله
تعالى اما الالقاء في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من الالقاء و
نهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل اليه الالم فلهذا وجب على الملقي العوض بدونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم
واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين
المظلوم ولم يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتمكين بطلان
تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القران من ان الله تعالى ينتصف من عباده بالحق فلا يجوز
تمكين الظالم من الظلم دون عوض له في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ويرده

الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتألم بعدها او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها وان كان
المظلوم من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث يوازي تلك الاعواض بحيث لا
يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له سرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث
يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان
كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها الالم ومثل هذا
النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختار الالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه
هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان
الالم من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وفيه نظر ورده المصنف بقوله ولا يجب في
الدنيا حصوله لاحتمال مصلحة التاخير يعني انا لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا
يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون في التاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة المقتضية وقال ابو علي لو
انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستحق المتألم عوضا آخر فيجب ان يوصل اليه
فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستحق عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي
وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف ذلك بقوله والالم على المنقطع ممنوع مع انه غير محل
النزاع يعني انا لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه
غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل من الانقطاع لعوض آخر وهكذا
دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا
يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لانه يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضه بكل ما يحصل
نفع بخلاف الثواب فانه لا يتعين وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه
رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في
الدنيا والاخرة سواء كان هذا العوض على الله تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه
ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه تعالى عبث
لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب زيادته الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا وجب مساواته
للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من العوض يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله بطلان حيوته
فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل

بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى اقصى اجله ويجوز ان يكون
الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا
للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها
لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الشرع منع من الانتفاع منه وما كان رزقا لاحد فاما ان يحصل
بنفسه وبسببه فالعبد هو الرزاق لنفسه والشرع ليس كذلك اذ قاله ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق
له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب ان طلب التوسعة على نفسه و
عياله وقد يباح من فضل كثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم مثل ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة
والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من
المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك فيخرج ما لم ينتفع به وان كان مسوقا للانتفاع لانه ليس برزقه
ويمكن الانتفاع به ولم ينتفع به فان ذلك ليس برزقه وعلى هذا يلزم ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربي الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير
العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت
والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك
الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك
المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك
المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة
بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس لاجل غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص والا
صلح قد يجب مع البيع لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده
واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف وافترضوا في ذلك وجوب الفعل عنه
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا
الباب اكثر من ان تحصى ونحن نذكر منها قليلا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند بلوغه فلم يشمل التكليف ذلك ليستمر اليه والابقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده
في النار ومنها انه يلزم ان لا يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين
اصلح لعباده ولكن بما فعله ومنها انه يلزم انه لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون ذو سعة خيره في الانعام والافضال بل كل
ما يفعله ما يقال انه واجب ... ولا يستحق حمدا على فعله شكرا ... دفع البلاء وكشف البأساء

والفعل سواء اصر المتوقع ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان يعتقد ان المتوقع منه غير منتهيه فانه قد يتيقظ به
في الاصح فان زيد عليه مكن فيلزم ان يكون تاديبا للمتوقع بما هو الواجب عليه وفساده ظاهر هذا تحقيق **المقصد**
الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النبوة وهو
الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان
كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له
كتاب وشريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل
اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل
به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند
الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن
والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعهما واستفادة المنافع
والمضار لمعرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من
الاخطار وحفظ نوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون
ممتازا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف عن غيره حفظا للاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة في العلميات والعمليات وتعليم الصنائع الخفية من الحاجات الضروريات والاخلاق الفاضلة
الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب
والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اذ بعثة
الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى العباد وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة
فيه اليهم ولا لاجل ما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة فيهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الاول ايضا ليتعاضد
العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا
على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك القبائح العقلية اذ لا يخفى ما فيه من البعد
الاقرب الى الامتثال فيتضمن اشتمالها على فوائد ويجب على النبي العصمة لحصول الوثوق بقوله وافعاله
فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني
لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وحرمة وجوب متابعته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي
ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه
بمعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه

المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم الخفاء مراد التقدير
كلما منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الحقير الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وقوله تعالى لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان
المراد بها النبوة والامامة والامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان الذنب باغواء الشيطان والمخلصين ليس له
لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات ومعدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في
الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان بالتحقيق صدوره من الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا
لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية وكل من ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور
على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن
الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب وقولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية
واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف
وكذا عن الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من
المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والذي عليه محققو الاشاعرة منع الكبائر و
الصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من
المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا والمختار وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو المطلوب كما سبق والمصرح به في
الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله
وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما لا يبلغه
ولا يجب الانكار على ما صدر عنهم سهوا امر جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على الصغيرة من غير انابة
ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على التقدير المتعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافيه
بل يجب ويجوز كبيرة سهوا وصغيرة عمدا لا يعد من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من

حزب الشيطان سماع الاثابة وعلى تقدير كونها الخبرات لعموم كل منقول وتركه فما رعته البعض اليها وكرنوص
ذوبة الاخبار لا ينافي صدور ذنب عن بعض اهم سيما سهوا ودع الزينة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
سهوا والصغيرة الغير المنفرة عما لا يصل نظره ويجب البعض في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي
لانه لم يضيف بالعدو عيب في شبابه والانقياد للاوامر والنواهي ويجب البعض عدم السهو لئلا يسهو في
ابر تبليغه ولعل وجه انه لا يكون السهو في الامور ديانة وعادة وعدم كل ما ينفر عنه الطبع من دناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر الطبع عنه
كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس معتادا او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة
ومطابقة الدعوى فقيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى فخرجت بعدم الدعوى
لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لدعوى النبوة ايضا والمعجزة سيما معجزة كما سيأتي واما قولهم مع خرق العادة
فهو لغو محض ولعله سهو فيما نقلتم لكنه ينبغي ان يذكر بعينها قيدا اخر وهو عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعبذة
والمشهور في تعريف المعجزة انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل يقتضي بيانا انها
دل على صدق دعواه كما ادعى النبوة وقال معجزتي ان انفلق هذا البحر فانفلق لكنه قال انه كاذب فالاولى
في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى فقيل قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام
وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بالتصديق كما اذا قام رجل في
مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة وقال يا ملك ان كنت صادقا فخالف هذه
عادتك وتقوم عن سريرك ثلث … ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل العلم الضروري بالصدق من
غير ارتياب فان قيل هذا التمثيل قياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد في
العمليات لافادة الظن وقد اعتبروه بالاجماع لافادة اليقين في الالهيات التي هي اساس تشييد
الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما يشاهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب لا للاستدلال ولا دخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا
المجلس عند تواتر القضية اليهم وها هنا فيما اذا فرضنا الملك في بيت بحيث لا يبصره … ودونه حجب لا يعتد بسماع كلامه
احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعة معينة ففعل وقضية مريم ومنها ما يقع جواز
ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين من الاولياء المطيعين
على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه كما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره
المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وهزها واشا الخ

الجواب

الجواب ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره من النبي ايضا ومن كل ولي
ومن غيره والبعض فيخرج ان يكون معجزا لانه يخرجه ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا
لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة مستمرة والى هذا اشار
بقوله لا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور خارق العادة من غير النبي لزم التنفر عن الانبيا
لان الباعث على اتباعهم التزامهم عن غيرهم وتميزهم عن غيرهم فاذا شاركهم غيرهم … لزم النفرة
عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
بعضهم لبعض والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان التميز بين غيره وانما يحصل بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر
على يد غيره ايضا لزم عدم التميز بينه وبين غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز انما يلزم لو لم يحصل التميز الا به
… وهو فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي لا يلزم عدم التميز
ومنها انه لو … عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لانه حينئذ لا دلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى كل خارق … صدق النبي … فيها شرايط منها
مقارنته للدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي
لجاز ظهوره على يد كاذب … ظهور المعجزات والجواب منع اللزوم لان … ظهور الخارق كرامة
لصاحبه وهي … في الانبياء والصالحين من عباد الله … الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية
ويجوز انه قبل النبوة بمعنى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على … الارهاص بمعنى احداث امر خارق للعادة
دال على بعثة النبي قبل بعثته انه يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات … قبل بعثته مثل …
كثيرة واطفاء نار فارس … وتسليم الاحجار عليه وقضية … وفرعون وابراهيم بمعنى
جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعواه اظهارا لكذبهم
فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا
ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز وما وقع … ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة
فقيل له ان رسول الله دعا لاعور … فدعا مسيلمة الكذاب لاعور … الصحيحة وكما نقل عن فرعون
لما هرب موسى ببني اسرائيل … في البحر … قال فرعون انا … هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
اليم ما غشيهم وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال … انا اجعل النار على نفسي
بردا وسلاما فصارت نارا فاحرقت لحيته ودليل الوجوب بمعنى العصمة ولا يجب الشرعية اختلفوا
في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان
بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الاسماعيلية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان العادل

الدال على وجوب البعثة يعني ان وجوب الرب في كل وقت لان الحث على الطاعة والمنع من القبائح لا يحصل الا
بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب ان يكون لكل نبي شريعة ام لا
فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول والاحياء لا يجب ان يكون له شريعة فانه كما يجوز
بعث نبي بشريعة واحدة فكذا لتقرير ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا
بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات ولو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجيب
المعه بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون نالهم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله وسلم دليل على نبوته يعني ان نبينا محمد ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان
كذلك كان نبيا اما بيانا انه ادعى النبوة فمتواتر واما انه اظهر المعجزة فلا خفاء في القرآن وهو معجزة اما انه اتى
به فمتواتر واما انه معجزة فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من
العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهات والمبارات فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف ولو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوافر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات والحاصل … والتحدي مع الامتناع وتوافر الدواعي دليل على الاعجاز ايضا بان …
خارقة للعادة بينت عليها صدق المتواتر وان كان تفاصيلها الاحاد والحاصل المعنى … والمنقول بعبارة
سواء من المعجزات بعضها ووجه اعجاز القرآن قيل هو فصاحته وقيل اسلوبه وفصاحته معا وقيل لصرفه
والكل محتمل لكن الجمهور على ان الاعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في
عبارة النقل ما هو اعم منها ومن البلاغة ولا اقناع في هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب
المخالف لنظم كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة
مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار من كلام …
البلغاء لا ينحط عن فصاحة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما يدعى
من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والاسفرايني من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او سلب دواعيهم واحتجوا … الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين

على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات
الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته
لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء ويعطي البيهما شبهة من نفي قطعية
الاجماع وخبر التواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد البلغاء كامرئ القيس
واضرابه وعن الثاني فبعد تسليم صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة
بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وانما عجز كل سورة لا يسير ما يظهر لكل احد
بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من
حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا
سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني
انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة و
ادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في
مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ
تابع للمصالح اشارة الى رد قول اليهود في ابطال نبوة نبينا محمد من ان شريعته نسخت شريعة موسى لان النسخ
لا يخلو اما ان يكون لحكمة ظهرت له تعالى كانت خافية عليه وانما يكون لحكمة كانت حاصلة فيها واذا بطل النسخ يلزم
ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى وتقرير الرد …
على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص فلذلك جاز النسخ بيان وقوعها
فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية انه تعالى قال لادم وحوا
قد احللت كل دابة … على وجه الارض … بعض الحيوانات واوجب الختان على الانبياء
المتأخرين عليهم السلام بعد … وحرم الجمع بين الاختين في شريعة
موسى وشريعة نبينا محمد مع اباحته في شريعة ادم … وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الانبياء
وما نقل عن موسى بالتابيد مختلق … من شريعة موسى …
قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض …
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي … ولو سلم ثبوت هذه الرواية لم يدل على التابيد قطعا لان …
متواتر فانه … بحيث لم يبق … والسمع دال على عموم رسالته صلى الله عليه وآله

الى الدلايل السمعية ولنا نقل انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى وعلمنا ان
الاحتياج الى الشرع انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب بعيد مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله اني
رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر

وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المقتضا للقوة العقلية وقهرها على الاضداد

عليها ذهب الجمهور من الاشاعرة الى ان الانبيا افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر منا
وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام
البشر واختار المص مذهب الاشاعرة تمسكا بان البشر مع وجود مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر
العلمية على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تع امر الملائكة بالسجود لادم عم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا
ابليس معللا بانه خير منه ادم لكونه من النار وادم من الطين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية
وزيارة ومنها ان ادم عم علم الاسماء والعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من
افضليته ولهذا قال الله تع الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انه لم يظهر حاجة اصناف العلم
بالاسماء لما شاهدوا في اللوح المحفوظ وحصل في الازمنة المتطاولة بالتجارب المتوالية ومنها قوله تع ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون نوح
وادم وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة فالملائكة من العالمين ولا حاجة لتخصيصها بالكثير
من المخلوقات واحتج المخالف بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تع ولله يسجد ما في السموات وما
في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك
الاستكبار عن السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم بامتثال
الخوف وامتثال الامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف وفضلهم بالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس الكمالات والجواب انه جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم من الانبيا
ومنها قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا
كان الملك افضل وكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه انما نفى قوله تع والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ان قريشا استعجلوا بالعذاب تكذيبا وتكذيبا له فقد امرت بيانا لانه

لسبيل انزال العذاب من خزاين الله يفتحها ولا يعلم الغيب حتى ينزل لهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال
العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل عم قلب باحدى جناحيه المؤتفكات مع قدرته ولا ان الاية تدل على ان الملك قدرة ولا
على انه افضل من البشر ومنها قوله تع ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا
ملكين يعني ان الملائكة بالرتبة الاعلى فالاكل من الشجرة يرفعكما اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة و
اعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة والوسيلة الى التفضل
على ادم قبل النبوة ومنها قوله تع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق
التبليغ وانما التعليم من الله تع ومنها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عم من العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه البنوة والالوهية
والترفع عن العبودية لكونه من روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والعطف لاخراج عيسى عن
العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له
جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة
اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوات والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبايح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية من غير شوايب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان ذلك مبني على قواعد الفلاسفة دون اهل الشرع وان سلم فالمسرة جهة التفضيل بات
اكثر لطول زمانهم ودوام بعدهم بحصول الشواغل وانهم يبلغونها من غاية التعظيم الخاص المقتضي للثواب والجواب ان هذا
لا يدرك بما قال الانبيا افضل واكثر ثوابا بمجاهدات الامر كثيرة للعبادة والنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبقيد
العموم خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نايبا عنه
على الاطلاق ولا يجب الامام والامام لطف يجب نصبه على الله تع لتحصيل الغرض واختلفوا في ان نصب
الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب على الخلق ام لا وعلى تقدير وجوبه على الخلق هل يجب عليهم عقلا او سمعا فذهب اهل السنة
الى انه واجب عليهم سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تع عقلا واما
العقل وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه

لاختلت

الملائكة

وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه من المعتزلة الى العكس اى انه يجب عند الامن لاظهار
شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة
بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي صلى الله عليه وسلم
وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر وقال ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا
آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة
الى الامام والثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
علينا والثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى
البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان
الاجتماع الموصل الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع
اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهدناه من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك
من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شر
وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى نهيه وامره بل ربما
يجري مثل هذا في الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الفساد والملاك لا يبقى فيما الامر انه لا بد في الاجتماع من رئيس مطاع منوط
به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في
الاصقاع والنواحي والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا
لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج الامامية بان
الامام لطف من الله تعالى في حق عباده اذ لا شك انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى [illegible] على اصلهم واعترض بان نصب
الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها [illegible] واما الواجب [illegible] الامام [illegible]
الى الظلم لا يتصف اصلا لكونه من نصب الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز
ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا

عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه
ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والجواب انه اشار الى الجواب الاول بقوله والمفاسد معلومة
الانتفاء ومن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء [illegible] اشار الى الجواب
الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا بيان ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم
يتصرف على ما نقل عن علي رضي الله عنه لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته فتركوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد
وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف
في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبائح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث
لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما فذهب الامامية
والاسماعيلية الى وجوبه واختاره الفخر والباقون الى خلافه واحتج الاولون بوجوه الاول انه لو لم تجب عصمة الامام لزم
التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب
له امام آخر ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولا شك ان ينتهي الى
ان لا حاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون الامام معصوما الثاني ان
الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا والى هذا اشار بقوله ولانه حافظ للشريعة واجيب بانه
ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردونه
والآمرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية
لوجب الانكار وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ولفات
الغرض من نصبه من الامتثال لاوامره والاجتناب عما نهى عنه والاتباع فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب
الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالواجب الانكار وان لم يتيسر فيكون [illegible] الرابع انه لو اقدم
على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بعقاب العاصي وثواب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح
من العوام والى هذا اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار الفخر انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق
الثواب على الاجتناب عن المعاصي لما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي

اختلفوا في أن الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا فذهب أكثر أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل من
رعيته وذهب الإمامية إلى أنه يجب لعصمته واحتج عليه بأنه لو لم يكن أفضل من غيره فلا يخلو إما أن يكون مساويا
أو مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا قال الله تعالى أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا
يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لأنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته عليه السلام تقتضيه يعني أن العصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا علام الغيوب فيجب أن يكون الإمام منصوصا من عند الله
تع وسيرة نبينا محمد تقتضي التنصيص على الإمام لأنه أشفق على الأمة من الوالد على ولده ولذا لم يقصر في إرشاد أمور جزئية مثل
ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الإشفاق فكيف يهمل أمرهم فيما هو أهم المهمات ولا ينص
على من يتولى أمرهم بعده وهما أي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عليه السلام اختلفوا في أن الإمام الحق بعد
رسول الله من هو فذهب الإمامية إلى أنه علي عليه السلام وأولاده وذهب الباقون إلى أنه أبو بكر واحتج المصنف بأن العصمة
والنص كلاهما مختصان بعلي عليه السلام أي المعصوم والمنصوص عليه بالإمامة هو دون أبي بكر فيكون هو الإمام أقول دعوى اختصاص العصمة
بعلي ينافي ما تقدم من أنها خفية لا يعلمها إلا الله وما قيل من أنها مختصة بعلي لأن غيره ما كان أفضل الصحابة غالبا
والأفضل يجب أن يكون إماما لما بينا أن إمامة المفضول قبيحة وإذا كان إماما يجب أن يكون معصوما وأن يكون منصوصا
لأن الإمامة مشروطة بالعصمة لا يخفى ضعفه بدون التنصيص فيبقى مصادرة لا يخفى على المنصف وقوله عليه السلام مخاطبا
لأصحابه سلموا على علي بإمرة المؤمنين والإمرة بكسر الهمزة مصدر أمر الرجل إذا صار أميرا وقوله أنت الخليفة
من بعدي وغير ذلك مثل قوله وقد أشار إلى علي وأخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا
وقوله وقد جمع بني عبد المطلب أيكم يبايعني ويوازرني يكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلام
والجواب أنه لو كان مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا كالإمامة الحق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر و
اشتهر بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام
حتى قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير ومال طائفة إلى أبي بكر وطائفة إلى العباس وأخرى إلى علي ولم يتمسك علي بها احتجاجا
ومخاصمتهم وادعاء الأمر له وتمسك بالنص عليه بل قام بأمره وطلب حقه كما قام به حين أفضى الخلافة إليه وقاتل حتى أفنى
الخلق الكثير مع أن الخطب إذ ذاك أشد وفي أول الأمر أسهل وعهدهم بالنبي أقرب وبهم إلى التقيد بالأحكام أرغب
كيف يتوهم من له أدنى مسكة أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أنهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا أقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقامة شريعته وانقياد أمره واتباع طريقته أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد وهذه أمارات ودلالات يقينية بأنها مقطوع بعدم مثل تلك النصوص
وبهذا يتبين أن ما يرويه من المحدثين مع شدة محبتهم لأهل البيت وتتبعهم الأحاديث الكثيرة التي في مناقبه لا أنه
فإن الدنيا والدين ... عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تخلفه عن البيعة إشارة إلى ذلك

شارة إليه

النصوص وجعل الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في الشورى وقال العباس لعلي عليه السلام امدد يدك
لأبايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال أبو بكر
وددت أني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر فيمن هو كنا لا ننازعه وصالح علي معاوية جمعة الناس له
لا بنص من النبي ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و
يؤتون الزكاة وهم راكعون فإنها اجتمعت الأوصاف في علي عليه السلام بيان ذلك أنها نزلت باتفاق
المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة إنما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف في الأمور والأولى والأحق بذلك يقال أخو المرأة وليها والسلطان ولي
من لا ولي له وفلان ولي الدم وههنا هو المراد لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين بقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين في أمر الأمة يكون هو الإمام فتعين علي عليه السلام لذلك إذ لم يوجد الصفات لغيره والجواب منع كون الولي
بمعنى المتصرف في أمر الدين والدنيا والأحق بذلك على ما هو خاصة الإمام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب
ما قبل الآية وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ولا ثبت
اليهود والنصارى التي هي ... ليست في الإمامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الإمامة
فيجب أن يحمل ما بينهما أيضا على النصرة ليتلائم أجزاء الكلام على أن الحصر إنما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء
في أن ذلك عند نزول الآية لم يكن في إمامة الأئمة الثلاثة وأيضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال و
لا شبهة في أن إمامة الأئمة على ما إنما كانت بعد النبي والقول بأنه كان له ولاية التصرف في أمر المسلمين في
حياة النبي أيضا مكابرة وصرف الآية إلى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله ورسوله وأيضا والذين
آمنوا صيغة جمع فلا يصرف إلى الواحد إلا بدليل وقول المفسرين إن الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها
به والكلام عليه ودعوى انحصار الأوصاف مبنية على جعل وهم راكعون حالا عن ضمير يؤتون وليس بلازم بل
يحتمل العطف بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون ولحديث
الغدير المتواتر جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه
من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر الناس ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث
أورده علي يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف و
الجار وابن العم والناصر والأولى بالتصرف وقال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي أولى بكم ذكره أبو عبيدة

وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها وشاع في الشرع
وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة
والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله و
ينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه لنحو الاول وهو الناصر [illegible] وسلم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما
وقد قال [illegible] والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض [illegible] في ان الاولوية بالناس والتولي لامورهم لكنه لشدة
امورهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة
الاجماع وكيف ادعي الضرورة في صحته وكثير من اهل الحديث لم ينقله والمحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر
من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني
قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر
من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض
التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى
باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يبطل الحديث حجة على امامته
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله ومنها حديث
المنزلة المتواتر بانه قال عليه السلام [illegible] بدليل صحة الاستثناء واذا استثني مرتبة
النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق برتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته
اذ قد صرح بنفي النبوة لكن ذلك لا [illegible] الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل
بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا
لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة [illegible]
[illegible] ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ونقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل وهي
الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى [illegible] النبوة

في حق علي رضي الله عنه فيبقى [illegible] ما بني عليهما [illegible] وبعد البقاء والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي
ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته [illegible] الازمان والامر للاجماع على عدم
الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد
وفاته ودلالته فضعيف مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من
الامة فكان احق بالامامة لقبح تقديم المفضول عقلا واجيب بمنع [illegible] وظهور المعجزة [illegible] على يديه كقلع باب
خيبر [illegible] سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن
اشكل عليه مسألة اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش
عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر
قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي رضي الله عنه وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك
من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا [illegible] ادعى الامامة فظهر على وفق دعواه امور خارقة
للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام
التحدي ثم اراد ان يثبت امامته [illegible] بان غيرهم لم يصلح لها [illegible]
[illegible] ذكر ما يعم [illegible] من الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة
غيره فيتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث لم يكن [illegible] بلا خلاف [illegible] من الائمة
لانهم كانوا عابدين للصنم فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين [illegible] واجيب بان [illegible] الظلم والامامة [illegible]
[illegible] ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين [illegible]
لان الصادق [illegible] المعصوم [illegible] وغير علي ليس بمعصوم بالاتفاق فالامر [illegible] واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم [illegible]
لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لامتناع امر الله باطاعة غير المعصومين [illegible] وغير علي ليس بمعصوم بالاتفاق فالامر
بالجماعة لغيره واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم [illegible]
[illegible] واما [illegible] ابي بكر فلانه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] بخبر رواه هو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز

بالخبر المتواتر دون الآحاد وأجيب بأن خبر الواحد وإن كان ظني المتن لكنه قطعي الدلالة فيخصص به
عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وإن كان قطعي المتن جمعاً بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في أصول الفقه على أن
الخبر المسموع من في رسول الله صلعم إن لم يكن فوق المتواتر فلا أقل [illegible] فيجوز للسامع المجتهد أن
يخصص به عام الكتاب ومنها أنه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها النحلة لها
وشهد بذلك علي عليه السلام وأم أيمن فلم يصدقهم وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن
من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالإمام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز إلى أولاد فاطمة
عليها السلام وأوصت فاطمة عليها السلام أن لا يصلي عليها أبو بكر فدفنت ليلاً فإن هذين الأمرين [illegible]
ذلك [illegible] فاطمة [illegible] أن لا يصلي عليها أبو بكر [illegible] أنه ظلم فاطمة عليها السلام وأجيب بأنه
لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المشهود له والشاهد لأن الحكم إنما هو بينة
والأمر لم يشهد به شاهد ومنها ما أشار إليه بقوله وقوله أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك أنه
إن كان صادقاً في هذا الكلام لم يصلح للإمامة وإن كان كاذباً لم يصلح لها لاشتراط العصمة في الإمامة ومنها ما أشار إليه
بقوله إن له شيطاناً يعتريه يعني أنه قال إن لي شيطاناً يعتريني فإن استقمت فأعينوني وإن عصيت فجنبوني
وبيانه كما في التقديم من أنه [illegible] لم يصلح للإمامة لاشتراط العصمة وأجيب بأنه
على تقدير صحته فمقصوده التواضع وهضم النفس [illegible] وفي الحديث أن لكل مولود شيطاناً [illegible]
شرطية لا يستلزم صدقها وقوع الطرفين ومنها ما أشار إليه بقوله وقول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله
شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه [illegible] أنها كانت فلتة [illegible]
وأجيب بأن المعنى أنها كانت فجأة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها [illegible] المخالفة
المفضية [illegible] الكلمة وكيف يتصور منه القدح في إمامة أبي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة
له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها أنه شك عند موته في استحقاقه للإمامة حيث قال وددت
أني سألت رسول الله صلعم عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازع أهله وأجيب بأنه على تقدير صحته أراد به
طلب النص ونفي الاحتمال البعيد ومنها أنه خالف الرسول في الاستخلاف [illegible]
[illegible] على الأمة لم يستخلف أحداً وأجيب بأن الأمر [illegible] لم يستخلف أحداً [illegible] استخلفت
إجماعاً أما عند الأشاعرة فأبا بكر وأما عند الشيعة فعلياً ومنها أنه خالف الرسول صلعم في تولية من عزله
فإنه ولى عمر أمور المسلمين مع أن النبي صلعم عزله بعدما ولاه أمر الصدقات وأجيب بأنا لا نسلم أنه عزله بل
انقضى توليته بانقضاء شغله كما إذا وليت أحداً عملاً فأتمه فلم يبق عاملاً فإنه ليس من العزل في شيء وأيضاً
لا نسلم أن مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلعم يكون مخالفة له وتركاً لاتباعه وإنما المخالفة إذا فعل ما نهى عنه وترك ما أمر به

ومنها أنه خالف الرسول صلعم في التخلف عن جيش أسامة مع علمه بقصد [illegible] النبي صلعم أبا بكر وعمر و
عثمان في أن ينفذ الجيش أسامة فإنه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش أسامة وكان الثلاثة
في جيشه ومن جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبي صلعم لأن غرضه منه [illegible]
للبيعة بعد الثلاثة [illegible] بعد موت النبي صلعم [illegible] في الجيش ولم يجعل علي عليه السلام
وأجيب بمنع صحة ذلك وولى أسامة عليهم [illegible] أفضل وعلي عليه السلام لم يول عليه أحداً وهو أفضل من أسامة
[illegible] تولية أسامة عليهم ولم يدل على تفضيله عليهم ولا شك لأحد في أن علياً أفضل من أسامة فعلي أفضل منهم
فهو المستحق للإمامة وأجيب بأن تولية أسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الأفضلية مثل كونه أعلم بالقيادة
الجيش ومنها أن أبا بكر لم يول عملاً في زمانه صلعم وبعثه النبي صلعم إلى مكة وأعطاه سورة براءة ليقرأها
على الناس فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو أو واحد من أهله فبعث
بها علياً عليه السلام وأمره أن يأخذ منه السورة ويقرأها على أهل مكة وأجيب بأنا لا نسلم أنه لم يول عملاً في حياة النبي صلعم فإنه
أمره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه وأيضاً لا نسلم أنه عزل عن قراءة براءة
بل [illegible] لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني إلا رجل مني وذلك لأن عادة العرب إذا
أخذوا المواثيق والعهود كان لا يتولى ذلك إلا صاحب العهد أو رجل من بني أعمامه فجرى رسول الله صلعم على ما عرفوا
ومنها أنه لم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار إلا رب النار ولم يعرف الكلالة فإنه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال أقول فيها برأيي فإن كان صواباً ف
من الله وإن كان خطأ فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا أجد لك شيئاً في كتاب الله تعالى
ولا سنة نبيه فأخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة أن النبي صلعم أعطاها السدس واضطرب في كثير من أحكامه وكان يستفتي
الصحابة وهذا دليل واضح على نقص علمه فلا يصلح للإمامة وأجيب بأنه إن أريد به أنه ما كان يعلم جميع أحكام الشرع
عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن ليس هذا من خواص أبي بكر بل جميع الصحابة كذلك وهذا ليس بقادح
في استحقاق الإمامة وإن أريد به أنه لم يكن من أهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من
مداركها فممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واشتبه عليه لا أن أصل القطع كان بأمره ويحتمل أنه كان ذلك في
المرة الثالثة على ما هو رأي أكثر الفقهاء وإحراقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين وأما مسألة الكلالة
والجدة فليس بدعاً من المجتهدين أن يبحثوا عن مدارك الأحكام ويسألوا عمن أحاط بها علماً [illegible]
أمهات الأولاد [illegible] وذلك لا يدل على عدم علمه بالأحكام الشرعية ومنها أنه لم يحد خالداً ولا اقتص منه
حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم لطمعه في التزويج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها في ليلته [illegible] فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً
فقال لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار [illegible] وقال [illegible] لا أقيد [illegible] وأجيب عنه بأنا لا نم

انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتله لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته
في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتله بل كان قتله بعض الصحابة خطأ
انظارا وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على
القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد
نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير اذن النبي صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها
باذنها والنهي عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حياته لا يقتضي منع دفن ابي بكر في بيتها اذا كان ملكا
لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
عليها السلام وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان هذا خبر لا يصح وامتناعه عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانا كان لعذر
ونظر وامر ... انما ينتدب به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة
وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد
ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة لم اكشفه وهذا يدل على خطائه
في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عند الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة و
اخرى مجنونة فنهاه علي عم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها وقال في الثاني ان القلم رفع
عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم بحمل الحامل وجنون المجنونة وقوله لولا علي لهلك عمر مبني
على المبالغة في المدح ... منبهه على تلك الحالة وربما كان بالغ في الاسف على ذلك الى ان عدها في القرب
من حالة هي اقرب من حالة الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله اجمعين فقال والله ما مات
محمد ولا يموت حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم فلما سكن الى موت النبي صلعم تلا عليه ابو بكر انك ميت
وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الاية واجيب بان ذلك في حال موت النبي صلعم لا يدل على جهله بالقرآن فان ذلك
كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة من الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة
في تلك الحالة صار كالمجنون وبعضهم صار ابكم وبعضهم صار ... وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام ...
كانه لم يسمع ... عمر كان ... ويحتمل انه ظن ... هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه
قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال
يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله
وآتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم يرد به نهي التحريم بل انما نهاه عن ... وان كان جائزا

شرها فتركها اولى نظرا الى المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر تواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم
واقرض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل في الغنيمة
العطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين
فانه صعد على المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي صلعم حيث لم
يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم يفوض الى واحد معين فانه فوض الشورى وجعل الامامة
في ستة نفر واجيب بانه ليس من المخالفة في شيء ... ليس بمخالفة للنبي صلعم و
منها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام وذلك بما روي ان فاطمة لما طالبت ... رد ابو بكر عليها
فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب
وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها من فدك واجيب بمنع صحة هذه الرواية كيف ولم يروه احد من
الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه
ولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرج اهل الكوفة
وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما
ولى من ولاه لظنه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام
زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي عم ومنها انه اثر اهله واقاربه بالامور العظيمة ودفع الى اربعة نفر
من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
ذلك ... مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك
خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شرعا سواء واجيب عنه بان هذا الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء
منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر
ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ... فقيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف
بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يعمل بما اتفق عليه اجلة
الصحابة فادبه عثمان لينقاد ... واما ضرب عمار فكان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول بما
لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام ان يؤدب من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ... واما نفي ابي ذر
... كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ... قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل ... جاز التأديب بالطريق الاولى

وضرب ابا ذر لانه نقل عنه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة فاخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رايتم ما احدث
الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يقصد بذلك الامور ويشوش
الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
فضربه عثمان بالسوط [illegible] وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى في ذلك الى هلاكه ثم
قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة فنفي بها ومات بها ومنها انه اسقط القود عن
ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليه اما وجوب القود فلان عبيد الله بن عمر قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر ففتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعلى الثاني بانه اقام الحد [illegible] من شرب الخمر وقيل
ان يتيقن [illegible] الا الامر [illegible] ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلام
قتله الله ولم يدفن الى ثلث ايام [illegible] ان الصحابة خذلوه [illegible]
[illegible]
[illegible] وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب بانه حيث خذلته الصحابة [illegible]
[illegible] ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار [illegible]
[illegible]
[illegible]
الى دار السلام [illegible]
ومع ذلك لم يرجع الحسن والحسين عليهما السلام [illegible] ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
[illegible] وعابوا عثمان بغيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك [illegible] في حقه واجيب بانه
كانت [illegible] في البيعة مقام يده وعلي عليه السلام افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في
وقايع النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة ثم العاص بن سعيد ثم [illegible] ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد
ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقين من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت
الراية في يد علي عليه السلام وفي غزاة احد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله
علي عليه السلام فاخذ الراية غيره فقتله علي عليه السلام ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم
فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلى الله عليه وآله فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فنظر النبي صلى الله عليه وآله اليه
بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عليه السلام وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في [illegible]

وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعى الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السلام يروم مبارزته
والنبي صلى الله عليه وآله يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له وقال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس
حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد
علي عليه السلام وقال النبي صلى الله عليه وآله لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي ففتح الله
تعالى على يديه فان النبي صلى الله عليه وآله حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عليه السلام فاصابه رمد فسلم النبي صلى الله عليه وآله الراية
الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام لاعطين
الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ائتوني بعلي عليه السلام فقيل فيه رمد فتفل
في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عليه السلام الباب واقلعه وجعله
جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا
وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته
بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال
لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى تسعة نفر علي عليه السلام والعباس وابنه الفضل وابو سفيان
بن الحرث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول
فقتله علي عليه السلام فانهزم المشركون واقبل النبي صلى الله عليه وآله وصافوا العدو فقتل علي عليه السلام اربعين فانهزم الباقون وغنمهم المسلمون
وغيرها من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي عليه السلام افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله لانه في صغره كان في
حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه في كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلى الله عليه وآله كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال صلى الله عليه وآله حين نزل وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي عليه السلام قال علي عليه السلام ما نسيت بعد ذلك شيئا
وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر
الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم علي عليه السلام واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كاصول الكلام
والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم الطريقة والنحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس تلميذه في التفسير
وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بنفسه حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل القرآن
بقرآنهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه

لان احدا لا يدعو نفسه كالابناء بنفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا
ابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وليس غير علي عليه السلام بالاجماع
ان يكون علي مساويا له وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاء المباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والمحبة لعلي
والالفة والمنافقون انا لرسول لم يرجع المباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره
يدل على ذلك ما اشتهر من ايثاره المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وبقوت عياله وبات طاويا هو واهله
ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى فيهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد
النبي صلى الله عليه واله لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال
يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير فقال ع والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط وقال عبد الله
بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه شعيرا يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته
فقال خفت ان يضعه الولدان بلبن او بزيت او سمن وهذا اشتهر [illegible] ولم يمل عنه
بعض بعضه وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او
الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان وكان اعبد الناس حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكان يستخرج
النصول عن جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه وكان احلم الناس حتى ترك عبد الرحمن
بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه
سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدو الله في غاية العداوة ولما حارب معوية
سبق اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد
اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فمنعهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة
بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط
للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا فان عليا اول من امن وروى ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء ولا احد اقرب من هذه المدة وقد امن اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وروى عن علي ع كان
يقول انا اول من صلى انا اول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين

الصحابة

الصحابة ولم ينكر عليه منكر فيدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال علي ع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر
امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما
يشهد به كتاب نهج البلاغة قال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم
رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يداهن في ذلك احدا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم الى
تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع واخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده
اصحابه بين القتلى قال علي ع والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة
كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه اهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا
فاخبروه مرة ثانية فقال ع لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت
اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال علي ع يا اخا الازد ابين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه
على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت
حتى يقود جيش ضلالة وصاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال
اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل في هذا الباب واومى بيده الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل
مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه ع فانه دعا على بسر
[illegible] وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى بعضها فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه اخو النبي ص
واتحد عليه [illegible] النفس ووجوب المحبة فانه كان من ذوي القربى ومحبة ذوي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا
الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص [illegible] في حق النبي ص فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح
المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته للانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الى
ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
اوجب مساواته للانبياء عليهم السلام في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى
النبي ص طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي ع واكل والاحب الى الله تعالى افضل و
خبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم
يكفر بالله قط بل هو مؤمن حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة ولكثرة
الانتفاع به حيث انتفاع المسلمين اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه ورفع شوكة الاسلام به
وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة الباس

والخارجية من كونها بنت رسول الله وزوج البتول وابا السبطين عليهما السلام الى غير ذلك اجيب بانه لا كلام في
عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب و
الكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار و
الامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت
في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي
عنده من نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت
متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب الله صحبتي في الغار وخليفتي في
امتي وقوله واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكنه انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان
ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى افضلية احدهما
ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الآثار فعن ابن عمر انا كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت
لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال
ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول الله
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر
من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
والى اقصاها وطرد فارس عن حدود السواد والعراق وفتح بعض بلادهم وكسر شوكتهم ووهن امر المجوس وانتظام احوالهم وفي
ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت الاركان ومن
ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى
وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختن النبي على ابنتين والاستحياء من ادنى
شيء ونشر فضائله قال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب

والنقل

والنقل المتواتر دال على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم
ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر علي المرتضى بن ابي طالب ثم الحسن بن علي ثم الحسين ثم ابنه زين
العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه
علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي المرجى صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه
ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم
نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون
بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين
اجماعا فتعين العصمة فيهم والا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية و
البدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول
على الفاضل لا يخفى على الناس ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي
ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه فسقة لان متابعته اماما بعده واجبة فمن خالفه يكون
مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي مخطئون
فاعلم انه يكون من الفسقة ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه
فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فان القائل خطاء لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون
فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك من حكم المكلفين ولما صح السمع دل على امكان التماثل ... وجود عالم آخر مماثل
لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المتكلمون على امكانه بانه ممكن عقلا ومعنى الممكن
ثم ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن ما فرضناهما مثلين مثلين في
اما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان وجود عالم
آخر ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماسين الا ويتحقق فرجة
بينهما الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم يطلب احيازها ما في هذا العالم لزم
اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون ما في الامكنة الاخرى بالقسر دائما والجواب عن الاول
لا نسلم ان العالم لو وجد لكان كرة ولئن سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون جسم آخر وعن الثاني انا
لا نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا فلا يكون ...

مثلا ارض كل عالم تنقص مركز هذا العالم ونار كل عالم تنقض محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما اسند في المشهور اعني
لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين
ينافي تماثلهما والى هذا الجواب اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا
في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعها ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه
وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه يجوز فنائه
تعلق قدرته بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمختار انه يجوز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع
اما الاول فلانه ممكن فالممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب
والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يقتضي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه لامتناع عدم
الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما يلزم ذلك لو امتنع عليه العدم
مطلقا طاريا كان وسابقا والتحقيق ان ذلك سيتقضى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلايل السمعية
دالة على وقوع العدم كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى
هو الاول والاخر والاخرية في هذه المرة انما تتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتناول في الكلف
بالتفرق كما في قصة ابراهيم اشارة الى جواب عن نقض تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في المكلفين فانه
يتناول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يؤيد هذا التاويل قصة ابراهيم فانه لما طلب ارادة احياء
الموتى قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم
ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق
والتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفني جميع الاجسام لكونه ضدا منافيا لها ثم قال
ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي في افناء الكل وابطل هذا المذهب بانه كان مشتملا على
دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينتفي به الموجودات فابطل كل
منها وجها اما بطلان ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وذلك لان عدم ما قبل الامر يمكن بالذات فاما بوجود
امر مقدم اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والامر بعد الوجود واما لسبب وجود
منه وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام الانقلاب الحقايق والتسلسل واما بطلان انه مناف لما سواه لانه

الكان

ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما بغيره فلا بد ان يكون قايما بجوهر ابتداء او بواسطة
فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام
بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان انه ينتفي به الموجودات فلان اعدامه للموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود
اياه لانه متى تحقق التضاد في الوجود بل ربما كان العكس اولى لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار
بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم ترجيحا بلا مرجح او اجتماع النقيضين وبانه في محل يستلزم توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص
ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا
يخ اما ان يكون بعضها او جميعها فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهر بان انتفى الجوهر
الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم
الترجيح من غير مرجح لانه لم يكن احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه
يكون قايما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه بقاء يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب طايفة من الاشاعرة الى ان
الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وابطل المصنف هذا المذهب بان حصول البقاء
في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل
في الزمان الثاني لحصوله في الزمان الثاني يتوقف على البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او بواسطة البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجب البقاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والفروع الخاصية
بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم امكانه ولا يحتاج الى اثباته فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فالمتفق
المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن
وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه
الذي ذكروا الانبياء عليهم السلام لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول انه وعد
المكلفين بالثواب على الطاعات وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد
العود فوجب العود ايفاء بالوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يحصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
فوجب البعث يقتضي الحكمة والا كان ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وان العمل واجب على الله كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما نبين
ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القران ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكنه قد ورد في القران ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل

منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فإذا هم من الأجداث ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه أئذا كنا عظاما
نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور إلى غير ذلك مما لا يحصى في المعاد الجسماني
من غير ... وزيادات ... لأنه أمر ممكن أخبر به الصادق فيجب التصديق والإيمان به وإنما قلنا إنه ممكن لأن المراد
جمع الأجزاء المتفرقة وهو ممكن بالذات وقوله ولا يجب إعادة فواضل المكلف إشارة إلى جواب شبهة تقريرها أن المعاد الجسماني
غير ممكن لأنه لو أكل إنسان إنسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء إما أن لا يعاد أصلا وهو المطلوب
أو يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين أو يعاد في أحدهما
وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو مع ذلك ترجيح بلا مرجح حيث ... فلا يمكن إعادة جميع الأبدان
بأعيانها كما زعم تقرير الجواب أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على
الإطلاق وهذا الجزء فضل في الإنسان الآكل فلا يجب إعادته فيه وهذا معنى قوله ولا يجب إعادة فواضل المكلف ثم إن
كان من الأجزاء الأصلية في المأكول أعيد فيه ... وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة
مع الاحتراق وتولد البدن من غير التولد وعدم تناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع
الإيجاد بأنه لو ثبت المعاد الجسماني فإما أن يكون بعود الروح إلى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ أو في عالم الأفلاك وهو
يوجب انخراق الأفلاك وهو محال وبأنه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك ... العبث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة
بأنه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الأفلاك لأنها لا يسعها ... وجنة عرضها كعرض السماء والأرض فيكون
فوق الأفلاك ... لأن الفلك المحيط بجميع الأفلاك هو محدد الجهات به ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع دوام
الثواب والعقاب بأنه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لأن حصول الثواب دائما وحصول العقاب
بالنسبة إلى البعض إنما يوجب التحريكات الغير المتناهية وأجاب المصنف عن هذه الوجوه بأنها استبعادات ولا امتناع في شيء
مما ذكر فإن الأفلاك حادثة كما ذكر فيكون ... جائزا وإذا كان ... جائزا ... عود الروح إلى البدن
في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الأفلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسألة فلسفية لا نسلمها ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والله تعالى ... في جواز ... والقوة الجسمانية ... وكذا ...
ويستحق الثواب والمدح ... التعظيم والإجلال والمدح وهو قول ... الغير ...
فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والإخلال به بالقبيح على
مذهب من لا يثبت الترك ضدا بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ويشترط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله أن يفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك أي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله

أن يفعل لندبه أو لوجه ندبه والضد لأنه ترك قبيح أي إنما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح إذا فعله لأنه
ترك قبيح والإخلال بالقبيح لأنه إخلال به فإنه إذا فعله فإنه إخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فإنه لو فعل الواجب
أو المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا وكذا لو ترك القبيح إذا أخل به لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق
والثواب إنما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لأن الطاعة مشقة ألزمها الحكيم المكلف وظاهر أن المشقة من غير
عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر من الحكيم والعوض لا يكون للانتفاع ولا يصح الابتداء به إذ لو أمكن الابتداء به كان
التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للإهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال
الغير ... بفعل القبيح والإخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لأن المكلف إذا علم أن المعصية يستحق العقاب
... فعلها ويقرب إلى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والأحاديث على أن فعل القبيح والإخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل أن يقول لو كان الإخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والإخلال بالقبيح سببا
لاستحقاق المدح لكان المكلف إذا أخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم أيضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين أي المدح والذم في
مكلف وهو ممتنع أجاب بقوله ولا استحالة في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين مستحقا للمدح باعتبار الإخلال بالقبيح واستحقاق
الذم باعتبار الإخلال بالواجب وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن إيجاب هذه التكاليف
وقع شكرا للنعم التي أنعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بأن إيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء إذ
يقبح عقلا أن ينعم الإنسان على غيره بنعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير أن يصل إليه ثواب والقبيح لا يصدر
عن الله فتعين أن يكون إيجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل ... دليل آخر على بطلان هذا المذهب
تقريره أن العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بأن
التكاليف ليست شكرا ولأنه قبيح منع ... ويشترط في استحقاق الثواب كون فعل المكلف به الواجب أو المندوب أو الإخلال
بالقبيح شاقا إذ لولا المشقة لا استحقاق الثواب ... فإذا انتفت المشقة انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة
رفع الندم على فعل الطاعة لأن الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراطه ... وأما
استحقاق الثواب بعد رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب كما لا يشترط في استحقاق الثواب بفعله النفع العاجل إذا
فعل الفعل المكلف به لوجهه أي إذا وقع لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب ويجب اقتران الثواب
بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة إلى أن الثواب
يجب أن يقترن بالتعظيم والعقاب يجب أن يقترن بالإهانة واختاره المصنف واحتج عليه بأنا نعلم بالضرورة أن من فعل فعل
الشاق المكلف به فإنه يستحق به التعظيم والإجلال وكذلك من فعل القبيح يستحق الإهانة والاستخفاف ويجب دوامهما
ذهب المعتزلة إلى أنه يجب دوام ثواب أهل النعيم وعقاب أهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين الأول أن دوام الثواب
على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب

والبعاث أشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني أن المدح والذم دائمان إذ لا وقت إلا ويحسن فيه مدح المطيع
وذم العاصي مع حصول الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لأنه دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
وإليه أشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث أن الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه
والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب يكدر عيش
فلهما كما سيأتي متصلا بهذا البحث وإلى هذا أشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه أي يلزم بانقطاع الثواب الذي
هو النفع حصول ضد الأمر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب
خلوصهما أي يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لو لم يكن خالصا لكان أنقص حالا من العوض
والتفضل إذ كانا خالصين وأنه غير جائز وإلى هذا أشار بقوله وإلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض و
التفضل على تقدير حصوله أي حصول الخلوص فيهما أي في العوض والتفضل وأما العقاب فلأنه أدخل في باب الزجر
من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الأولى وإلى هذا أشار بقوله وهو أدخل في باب الزجر ولقائل أن يقول إن
الثواب لا يخلص عن الشوب لأن أهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان أدنى رتبة يكون مغتما إذا شاهد من هو أعلى رتبة
ولأنه يجب على أهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الإخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
وأيضا فإن أهل النار يريدون من القبائح فيجب أن يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب أجاب
فقال وكل ذي مرتبة من الجنة لا يطلب الأزيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو أعظم
درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح وأهل النار يلجئون إلى ترك القبائح فلا يثابون به فلا يكون عقابهم خالصا عن الثواب ويجوز
توقف الثواب على شرط وإلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الثواب يجوز
أن يتوقف على شرط وهو اختيار الله واحتج عليه بأنه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده من غير
الصدق في التبوء في رسالته مثابا والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن العارف بالله وحده من غير التصديق
بالنبي صلى الله عليه وسلم معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب أن يثاب بالمعرفة المستقلة وأنه لم يعرف النبي
والإحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
إلى الإحباط والتكفير بمعنى أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتأخرة ونفاه المحققون واختاره الله واحتج عليه بأنه ظلم لأنه من أساء وأحسن وكان إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم
يحسن وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والإيفاء بوعده واجب ثم القائلون بالإحباط والتكفير اختلفوا فقال
أبو علي إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال أبو هاشم ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما يساويه و
يبقى الزائد مستحقا وإن تساويا صار كأن لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف أراد إبطال مذهب أبي هاشم فقال ولعدم

ویهان الاحسان اکثرهم ... بکبیره ... محمد الفضل الا ...

الأولوية إذ كان الآخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره أنا لو فرضنا استحقاق المكلف
خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب فإسقاط أحد الخمسين من العقاب دون الآخر ليس أولى من
العكس فإما أن يسقطا معا وهو خلاف مذهبهم أو لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا أنه استحق خمسة أجزاء من
الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما على الآخر لم يسقط الثاني بالمعدوم ولاستحالة صيرورة
المغلوب بالمعدوم غالبا وهو ترك وإن تقارنا لزم وجودهما معا لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة
وجدا في الإسقاط دفعة لأن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين وأجيب بأن كلا واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يبقى منها حالا استحقاقين
بعد يجب مجانه فليس الكافر والمؤمن واحدا كالاتحاد في الترجيح ... والموازنة ليس مؤثرة تأثيرا حقيقيا بل الإحباط للطاعة
أو استحقاق الثواب الذي لا يتوقف عليها ومعنى الموازنة أنه لا يثبت عليهما ونزل العقوبة على المعصية بعددها
ومن يخرج الجواب عن الصورة الأولى أيضا فإن إسقاط أحد الخمسين والآخر يكون أولى من الآخر لكون المختار ترجيحا بها ما
على ما عرفت استلزامه الترجيح بلا مرجح وغيرها والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل
إلى المطلوب الجاحظ والعنبري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولأن تعذيبه مع بذل الطاقة
من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون إلى أنه غير معذور وادعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار الذين
الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا من المعاندين بل فيهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك
بعد إفراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيقته ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا
الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لأهل الدين لا للخارجين من الدين وكذا
الفساق المرتكبين للكبائر إن ماتوا من غير توبة وما روي عن النبي أنه قال إنهم في النار حتى يأتي النص بحكم بخروجهم عنها وقال
المعتزلة وبعض الإمامية لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة لما ورد في الحديث لا تعذب من لا جرم له والظلم وأما عذاب صاحب
الكبيرة فهو منقطع فذهب أهل السنة والإمامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة إلى أنه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بأن صاحب
الكبيرة يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير فإذا استحق العقاب بالمعصية
فإما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق أو بالعكس وهو المطلوب بأنه لم يتقطع ثوابه يلزم أنه إذا عبد الله
طول عمره ثم عصى الكبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص
بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في دوام انقطاع عقاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم
خالدين فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متأولة إما بتخصيص العموم
بالكفار أو بحمل الخلود على المكث الطويل وأما قولهم إن الثواب والعقاب ينفي انقطاعهما لما تقدم فإن ذلك يستلزم دوام العقاب

٤٧

يرتكبها المعنى

في بعض النسخ

دوام عقاب الكفار فسلم والاثم والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن
اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تع يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جايز عقلا
وغير جايز سمعا وذهب الباقون الى انه غير جايز عقلا وسمعا واحتج على جوازه عقلا بان العقاب حق الله تع
فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف لا ضرر على الله تع في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن
فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تع واجب على زعمهم وعلى وقوعه سمعا الدلايل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن
الكباير قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة لما
لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه
فلا يصح التفرقة بانه يغفر ما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء العفو عن المعصية على
في تخصيصها اخلالا بالمقام اعني بتهويل امر الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه
والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل هنا في حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله
تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع
اذ هو مستحق للثواب النافي بحالا لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له ونفي المنافع لا يستلزم نفي العقاب اشار الى جواب
دليل المعتزلة تقريره ان الله تع قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله تع قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون
الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تع نفي الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع
مطلقا وبان في السمعيات متاولة بالكفار اشار الى جواب استدلالهم بمثل قوله تع يوم لا تجزي نفس عن نفس شيا
وقوله تع وما للظالمين من انصار وقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات ونحوها
تخصصها بالكفار جمعا بين الادلة ولو سلم لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم
وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لان النصرة في ... والنصرة ربما ينبي عن مدافعة
ومغالبة وقيل اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكباير من امتي ذهب طايفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والحق عند الله صدق
الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم واسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع
واسقاط المضار ... بعد وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار
زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني في الحديث بقوله ادخرت

يغفر الكف

بعد التوبة

لا يؤمن المستحق للعذاب
وبعد العلم بان الشفاعة ...
لطلب زيادة منافع الى ...
... فرض ... لا لطلب زيادة
المنافع له صح

شفاعتي لاهل الكباير من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق
ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم
البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما
يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب عند المعتزلة القايلين بالحسن
والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تع توبوا الى الله جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو
ذلك ولينبغي على القبح لقبحه والا لا تكون التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه واخلالها بعرضه
او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا او خوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار
لا يكون ذلك توبة كما انه لو ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المتوجه الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك
الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لكونه خلاف
او النقصان بالمال او غيرهما او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او
الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح واخلال لزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم
على قبيح دون قبيح علم انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك لانه يجب عليه ترك القبيح لقبحه كما يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبايح في القبح عدم
صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب واللازم
باطل ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين النفي والاثبات فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك
جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بالاتيان بواجب دون واجب قيل فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التي صدرت عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان
بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت فالظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان
الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التايب في بعض القبايح
الحسن صحت توبته من قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر
اي اذا استحقر التايب بعض القبايح واستعظم الاخر من حيث انه قبيح معتقدا ان الحقير اي وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم
وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صحت توبته والتحقيق ان يرجح الداعي الى الندم عن البعض بحيث عليه اي على الندم من هذا البعض دون
البعض الاخر لا ينافي الترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك
يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لا لقبحه فيخرج الداعي بصفة الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم

على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال لا تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض الافعال
داعيه راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الداعي اقول لا يخفى على الفاضل المتامل ان تحصيل ما ذكره من التحقيق مع
التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي باخر كلامه مخالفا له ولو اشترك الترك صحيح
اشترك في وجود الندم فلا يصح الندم من بعض دون بعض وبه يتناول الكلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام
وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب عن القبيح على صغيرة والذنب
ان كان في حق الله تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف فقد يفتقر الى امر
زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
بعض منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل باخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه
يجب قضائه فاذا فات سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما
اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق
ان كان ظلما ولكن الايصال ايصال الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو
الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب ولا وارثه
او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرناه من تسليم النفس وايصال الحق او وجوب
ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه جزء تكملة التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال علم الهدى ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستحق بها عقوبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب
الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب
الاعتذار عمن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
منه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه
بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه حيث قال سبحانه لا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على المذنب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبايح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا و
قال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا
اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار قال المص فيه اشكال لانه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض للمكلف من يفجر منه عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه اشكال

ايضا

ايضا فانه اذا اعتقد المعلول لعلية مع الكلف تجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى واصاب في زمان مهلة والاصابة معلولة
له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بعد التوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة
ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة
والمتبرئ بانه من اساء العذر وعنك بعد ما نعم ثم جاء بعد سد الاحتج بحكم العقل بقبول الاعتذار بل الخيرة الى ذلك العاقل ان شاء
صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فقال بعض المعتزلة بكثرة ثواب
التوبة وعند آخرين بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بين دون الثواب
كثيرا فتقع ولا اختصاص لها بهذا الاثر فقد تقع محبطة فلا يبقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة
المتاخرة في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من
المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لما بقي الفرق بين التقدم و
التاخر ولما اختصت التوبة بعد المعصية ونحوها بالاسقاط لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله و
لا اختصاص اي ولولا ذلك لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان نفس التوبة تسقط العقاب لسقط بتوبة العاصي عند معاينة
النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها
وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثر بعد وقوعه وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة واحتج المثبتون بانه ممكن اخبر
به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره قبل
قيام الساعة وهو في القبر والثواب حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر وقال
بالاخبار فيه قال العذاب البتة والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وانه
انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لانه احدهما لا يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وقوله
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه
الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا
موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا
بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا
يتصور موتهم فيها قالوا انا لا يمكن الحمل على الظواهر التي يتمسك بها اذا لم يكن مخالفا للعقل فانما على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها

عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويترك مصلوبا
الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيها احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار
رمادا وذرى في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه
ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال الصالحي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي صلى الله
عليه وسلم جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما
مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او
بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر
السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة

سفسطة

دل السمع

دل السمع على ثبوتها فاما نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان و
لسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع
والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بان الله تعالى يزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا للجلالة الارفية وتعظيم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده
الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المراد بورودهم هو المرور وكل احد الناس
على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطو عليه
ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب للمؤمن ولا للصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة
الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها فانه غيرها
وبطول القول بكثرتها وتقصر لقلتها والجواب انه امكان العبور كالمشي على الماء والطيران على الهواء غايته
مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقال الله تعالى
ان الله سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات مأولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما نطق
به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتهما جميعا الثاني الايات الصريحة في ذلك
كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين
واعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين ونحوها

على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون القرينة وتمسك المنكرون بوجهين الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما و
النص الشاهد بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير
الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالمعنى ان كل ممكن معدوم
وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا ينقطع بقاؤهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في
دوام اكل الجنة فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السماء والارض لا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان
المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضهما بعينه لامتناع البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام
عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض
السماء والارض فيحمل هذه على ذلك كما في ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال ص الايمان ان تؤمن
بالله تعالى وملائكته وكتبه الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة تصديق الرسول ص فيما علم
مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو
كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان
او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال
المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان وعمل الاركان وقالت طائفة هو التصديق
مع كلمتي الشهادتين ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال التصديق بالقلب واللسان
ولا يكفي الاول بمعنى التصديق بالقلب وحده وليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت
للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
يتقابلان ولا يكفي الثاني بمعنى الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت فيهما من الاتيان بالتصديق
اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان
نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله
عليه وآله اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه